Lévi, Sylvain (1863-1935). Açvaghosa, le "Sûtrâlamkâra" et ses sources, par M. Sylvain Lévi. 1908.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF.Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
*La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.
*La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

Cliquer ici pour accéder aux tarifs et à la licence

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

*des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
*des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter reutilisation@bnf.fr.

8° O²K
1310

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

AÇVAGHOṢA

LE SÛTRÂLAMKÂRA ET SES SOURCES

PAR

M. SYLVAIN LÉVI

(EXTRAIT DU NUMÉRO DE JUILLET-AOÛT 1908)

PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

MDCCCCVIII

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE IMPRIMÉS

8° O².k
1310

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
R.F.
IMPRIMÉS

AÇVAGHOṢA

LE SÛTRÂLAṂKÂRA ET SES SOURCES

8O2K
1310

DÉPOT LÉGAL
Seine
N° 223
1909

AÇVAGHOṢA

LE SÙTRÂLAṂKÂRA ET SES SOURCES

PAR

M. SYLVAIN LÉVI

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
R.F.
IMPRIMÉS

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE
(Juillet-Août 1908)

PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

MDCCCCVIII

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE IMPRIMÉS

AÇVAGHOṢA,

LE SÛTRÂLAṂKÂRA ET SES SOURCES [1].

Açvaghoṣa, il y a vingt ans encore, ne figurait guère que pour mémoire dans l'histoire de la littérature sanscrite. Les progrès des études l'ont brusquement porté au premier plan parmi les maîtres du style et de la pensée hindoue. Hodgson, qui découvrit au Népal les restes de la littérature sanscrite bouddhique, connut dès 1829 une œuvre d'Açvaghoṣa, la Vajrasûcî « *l'Aiguille de diamant* »; il en prépara avec l'aide d'un lettré indigène une traduction anglaise qu'il publia en 1831 [2]. Il avait inutilement cherché des informations sur l'âge et la patrie de

[1] Açvaghoṣa, *Sûtrâlaṃkâra traduit en français sur la version chinoise de Kumârajîva*, par Édouard Huber, chargé de cours à l'École française d'Extrême-Orient. Publié sous les auspices de la Société Asiatique, Paris, Ernest Leroux, 1908, 496 pages.

[2] *A Disputation respecting Caste by a Buddhist*, dans les *Transactions of the Royal Asiatic Society*, vol. III, p. 160; réimprimé dans les *Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists*, Serampore, 1841, p. 192; — et dans les *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepál and Tibet*, London, 1874, p. 126.

l'auteur : « Tout ce qu'on sait de lui au Népal, c'est qu'il était un grand sage (*mahápandit*) et qu'il écrivit, outre ce petit traité, deux ouvrages bouddhiques plus étendus, le Buddha Charitra Kávya et le Nandi-Mukhasughosha Avadána, hautement réputés tous les deux, et d'autres œuvres encore. » En 1839, Lancelot Wilkinson, agent britannique au Bhopal, imprimait le texte sanscrit de la Vajrasûcî, enrichi toutefois d'une addition amusante[1]. Indigné des attaques d'Açvaghoṣa contre le système des castes, le brahmane au service de Wilkinson n'avait consenti à s'occuper du texte qu'à la condition d'y joindre une réfutation. Açvaghoṣa pouvait en être fier; la pointe de diamant qu'il se flattait d'avoir fabriquée ne s'était pas encore émoussée! Le polémiste virulent qui avait si souvent et si cruellement humilié l'orgueil brahmanique rentrait en scène, après un long oubli, dans un fracas de bataille.

Burnouf, à qui Hodgson avait généreusement offert avec tant d'autres manuscrits la copie de la Vajrasûcî et du Buddhacarita, signala dans son *Introduction à l'Histoire du Buddhisme indien*, l'intérêt de ces deux ouvrages[2]. Il se proposait de revenir « plus tard » sur l'identité de leur auteur. Les documents chinois analysés par Rémusat lui avaient

[1] *The Wujra Soochi or refutation of the arguments, upon which the brahmanical institution of caste is founded. By the learned Boodhist Ashwa Ghoshu. Also the Tunku, by Soobajee Bapoo, being a reply to the Wujra Soochi*, 1839, p. 13-60, in-8°.

[2] P. 215 et suiv. (Varajsûcî); p. 556 et suiv. (Buddha-carita).

appris en effet qu'un des patriarches de l'Église bouddhique, le douzième depuis la mort de Çâkyamuni, avait porté le nom d'Açvaghoṣa. Avec sa prudence ordinaire, Burnouf se refusait à fondre dans un seul personnage le patriarche et l'écrivain, sur la foi d'une ressemblance de nom; il inclinait plutôt à considérer les deux productions comme l'œuvre d'un « ascète » ou d'un « religieux » « plus moderne ».

Après Burnouf, la Vajrasûcî eut la bonne fortune d'intéresser un autre indianiste également érudit, Albrecht Weber. Dans un mémoire[1] soumis à l'Académie de Berlin en 1859, Weber signalait une recension brahmanique de la Vajrasûcî, classée dans la catégorie respectée des Upaniṣads, et attribuée justement à l'adversaire le plus heureux et le plus acharné du bouddhisme moribond, Çaṅkara Âcârya. Entraîné par sa fougue ordinaire, Weber se croyait en droit d'affirmer la priorité de la recension brahmanique; Açvaghoṣa aurait porté la guerre sur le terrain choisi par l'avocat de la caste brahmanique. En appendice à son mémoire, Weber avait heureusement pu grouper de précieuses informations sur le patriarche Açvaghoṣa, extraites de sources tibétaines ou chinoises et qui lui avaient été communiquées par le savant Schiefner; la figure d'Açvaghoṣa se précisait dans un relief déjà vigoureux; il apparaissait comme un docteur, un musicien, un styliste, un controversiste de génie, et se rangeait dans le voisi-

[1] *Die Vajrasûci des Açvaghosha*, Abh. d. Kön. Ak. d. Wiss., 1860 (lu le 26 mai 1859).

nage d'un autre personnage non moins énigmatique, non moins grandiose, Kaniṣka, ce roi barbare qui soumit l'Inde aux environs de l'ère chrétienne et qui changea si profondément ses destinées historiques.

En 1860, une traduction allemande anonyme (due en réalité à Benfey) rendait accessible aux indianistes occidentaux l'admirable ouvrage de Wassilieff sur le Bouddhisme[1]. Aussi familier avec les doctrines qu'avec les langues de la Chine et du Tibet, Wassilieff avait su puissamment caractériser l'action d'Açvaghoṣa sur la philosophie bouddhique. En 1869, l'Histoire du bouddhisme dans l'Inde, de Târanâtha, traduite du tibétain par Schiefner[2], enrichissait la biographie d'Açvaghoṣa de détails surtout légendaires; mais elle confirmait aussi l'importance littéraire du fameux docteur. La tradition tibétaine, héritière fidèle de la tradition hindoue, reconnaissait dans Açvaghoṣa une personnalité exceptionnelle, douée de dons si variés que la critique européenne avait préféré les répartir entre plusieurs homonymes.

C'est à Beal que revient, en grande partie, l'honneur d'avoir ressuscité la gloire littéraire d'Açvaghoṣa. Beal a souffert lui-même d'une véritable injustice. Pionnier de cette immense collection qu'on

[1] *Der Buddhismus*, Saint-Pétersbourg, 1860. — L'original russe avait paru en 1857.

[2] *Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, Saint-Pétersbourg, 1869. — Wassilieff avait, dans la même année, publié une traduction russe du même ouvrage.

appelle abusivement le Tripiṭaka chinois, il a su en extraire une masse de faits, de documents, de récits et de légendes qui ont profité à l'archéologie, à l'histoire, à la littérature et qui n'ont pas même été tous mis en œuvre avec l'attention qu'ils méritent. Les sinologues l'ont ignoré, parce qu'il travaillait pour les indianistes; les indianistes l'ont tenu en suspicion, parce qu'ils attendaient la garantie des sinologues. On a pu signaler ses erreurs, ses bévues même; mais ceux qui se sont essayés au chinois bouddhique savent à quelles difficultés viennent s'achopper les meilleurs savants; ils s'étonneraient plutôt, à l'honneur de Beal, de voir que sans la connaissance du sanskrit, sans le concours d'aucun indianiste, il n'ait pas commis plus de fautes; ils admirent surtout la sûreté de coup d'œil qui dirigea son choix dans ce chaos. Appelé officiellement à classer la collection du bouddhisme chinois qui était entrée à l'India Office, il fut frappé par l'intérêt du Sûtrâlaṃkâra d'Açvaghoṣa; il en signala les mérites et en traduisit même plusieurs contes dans une courte série de leçons données à l'Université de Londres[1]. Un an plus tard, il publiait dans les *Sacred Books of the East* (vol. XIX) une traduction, exécutée sur la version chinoise, du Buddha-carita[2]. Burnouf,

[1] *Abstract of Four Lectures on Buddhist Literature in China, delivered at University College*, London, 1882.

[2] *The Fo-sho-hing-tsan-king. A life of Buddha by Asvaghosha Bodhisattva, translated from Sanskrit into Chinese by Dharmarakṣa A. D. 420 and from Chinese into English*, Oxford, 1883.

à l'origine même des études qu'il fondait, avait pu se méprendre sur la valeur de l'original sanscrit; mais, au moment où s'élaboraient des théories nouvelles sur le développement de la littérature sanscrite et sur la constitution de la légende bouddhique, le poème d'Açvaghoṣa sur la Vie du Bouddha ne pouvait manquer d'attirer l'attention. De nouveaux indices venaient justement, peu de temps après, authentiquer l'attribution au grand Açvaghoṣa, restée si douteuse au jugement de Burnouf. Un savant japonais que j'avais alors l'honneur de compter parmi mes élèves, M. Ryauon Fujishima, traduisait dans le *Journal asiatique*[1] deux chapitres extraits des Mémoires de Yi-tsing, et traitant l'un des hymnes, l'autre, de l'enseignement bouddhique aux Indes. Le pèlerin chinois Yi-tsing avait passé vingt-cinq années dans les pays occidentaux, de 671 à 695, passionnément occupé à s'instruire, et en particulier de la discipline religieuse propre à son école, les Mûla-Sarvâstivâdins; son témoignage mérite donc confiance. Yi-tsing ne connaît qu'un seul Açvaghoṣa qu'il classe, comme le fait aussi Hiuan-tsang (*Mém.*, II, 214), parmi « les soleils du monde » de pair avec Nâgârjuna et Deva. Cet Açvaghoṣa est l'auteur « d'hymnes nombreux, du Sûtrâlaṃkâra,

[1] Nov.-déc. 1888, p. 411-439; avril-mai-juin 1889, p. 490-496. L'ouvrage de Yi-tsing a été traduit intégralement par M. Takakusu sous le titre : *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A. D. 671-695)*, Oxford, 1896.

et du poème sur la Vie du Bouddha ». Yi-tsing donne même une analyse sommaire de ce poème, et constate qu'il est étudié partout, dans les cinq Indes aussi bien que dans les mers du Sud (l'Indonésie), car la lecture en est à la fois édifiante, instructive et délicieuse. Comment résister à des promesses si séduisantes? La Bibliothèque nationale possédait un manuscrit du Buddha-carita; je le transcrivis, j'en préparai l'édition et la traduction complètes, et je publiai comme spécimen le premier chant dans le *Journal asiatique*[1]. J'appris alors qu'un des vétérans les plus respectés des études indiennes, M. Cowell, professeur à l'Université de Cambridge, avait commencé à imprimer dans les *Anecdota Oxoniensia* une édition complète du même texte; je m'effaçai devant lui. Le texte entier[2] parut en 1893, suivi bientôt d'une traduction anglaise[3]. Le savant éditeur, familier comme un pandit avec les classiques de l'Inde, n'avait point hésité à reconnaître dans Açvaghoṣa le devancier et même le modèle de Kâlidâsa; il avait proposé des rapprochements frappants pour établir que l'Ennius de l'Inde, comme il l'appelait, avait plus d'une fois prêté ses trésors à un autre Virgile. Il avait enfin constaté que l'œuvre authentique d'Açvaghoṣa s'arrêtait au cours du XIVe chant, et

[1] 1892, I, 201.

[2] *The Buddha-karita of Asvaghosha edited from three mss.* by E. B. Cowell. — Anecdota Oxoniensia, Oxford, 1893.

[3] *Buddhist Mahâyâna Texts. Part I. The Buddha-karita of Asvaghosha translated from the Sanskrit*, by E. B. Cowell, Oxford, 1894.

qu'un compilateur tardif avait maladroitement fabriqué les trois derniers chants pour rendre au poème mutilé une apparence d'intégralité. La responsabilité d'Açvaghoṣa se trouvait déchargée de ces laborieuses misères qui avaient pu égarer le jugement de Burnouf. Comme avait fait la Vajrasûcî, le Buddha-carita s'imposa à l'attention des meilleurs indianistes : Bühler, Kielhorn, Böhtlingk, Leumann, Lüders exercèrent leur science et leur ingéniosité à en restaurer le texte altéré.

Un problème fondamental de la chronologie hindoue me ramenait peu de temps après au Sûtrâlamkâra; en quête de documents sur l'Indo-Scythe Kaniṣka, je recueillis dans la version chinoise deux contes qui exaltaient l'orthodoxie et la piété de ce grand prince[1]. Conquis par la beauté de l'ouvrage, je ne désespérais pas d'en retrouver l'original sanscrit au Népal où j'allais partir. Mes efforts n'aboutirent qu'à retrouver dans la vallée himalayenne un autre traité du même nom, de date plus basse et de nature toute différente. Au Japon, où je me rendis ensuite, j'eus la surprise de voir une nouvelle œuvre d'Açvaghoṣa, encore inconnue à l'Europe, le Mahâyâna-çraddhotpâda, répandue à profusion dans les écoles et les couvents, où elle passe, à juste titre, pour la base historique des doctrines du Grand Véhicule. Sous la direction de prêtres éminents, j'en lus et j'en comparai les deux versions chinoises, et

[1] *Notes sur les Indo-Scythes*, dans le *Journal Asiatique*, nov.-déc. 1896 et janv.-fév. 1897.

j'en préparai une traduction intégrale que je rapportai en Europe. Je n'eus pas à l'imprimer. Un Japonais, M. Teitaro Suzuki, ancien élève du séminaire de Kyôtô, attiré en Amérique par le mouvement du néo-bouddhisme, publiait en 1900, à Chicago, sous le patronage du Dr Paul Carus, une version exacte et fidèle de ce traité[1]. Le polémiste de la Vajrasûcî, le conteur du Sûtrâlaṃkâra, le poète du Buddha-carita se révélait comme un métaphysicien profond, innovateur audacieux d'une doctrine appelée à régénérer le Bouddhisme.

Un si grand homme n'a pas pu traverser la scène du monde sans laisser à la mémoire des hommes un souvenir ineffaçable. Dégagée des ornements de fantaisie et réduite à ses lignes essentielles, la biographie traditionnelle d'Açvaghoṣa se résume ainsi[2] :

[1] *Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahâyâna, translated for the first time from the Chinese version*, Chicago, 1900.

[2] La plupart des documents ont été signalés par M. Suzuki; mais il est utile de les classer dans leur ordre chronologique, puisque leur valeur dépend en grande partie de cet ordre même. J'indique pour chacun le sigle qui lui correspond dans le texte :

Chinois. ve siècle, *Mo-ho-yen-loun*, trad. en 401 [Ml.]. — *Vie d'Açvaghoṣa*, traduite par Kumârajîva vers 405 [Va.]. — Commentaire de *Houei-Yuen* (333-416) sur le *Ta-tche-tou-loun* traduit par Kumârajîva en 402-405 [Hy.]. — *Seng-ying* (363-439), préface du *Ta-tche-tou-loun* [Sy.]. — *Tsa-pao-tsang-king*, trad. en 472 [Ts.]. — *Fou-fa-tsang-yin-yuen tch'oan*, trad. en 472 [Tch.]. — *Mahâmâyâ sûtra*, trad. sous les Siao Ts'i entre 479 et 502 [Mhm.].

vi^e^ siècle. *Vie de Vasubandhu*, traduite par Paramârtha en 546 [Vb.]. — *Tche-k'ai*, préface de la trad. du Mahâyânaçraddhotpâda en 554 [Tk.]. — *Li-tai-san-pao ki*, compilé en 597 [Li.].

viie siècle. *Hiuan-tsang*, 599-664 [Ht.]. — *Yi-tsing*, 634-713

Açvaghoṣa[1] paraît 100 ans après le Nirvâṇa (*Mo-ni ts'ing tsing ts'i king*, cité dans *Ml.*), ou 300 ans

[Yi.]. — *Fa-tsang* (643-712), commentaire sur le Mahâyânaçrad-dhotpâda. [Fa.].

XIIIe siècle. *Fo-tsou-t'ong-ki*, vers 1250 [Ki.].

XIVe siècle. *Fo-tsou-li-tai-toung-tsai*, en 1333 [To.].

Tibétain. *Târanâtha, Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, datée de 1608 [Tar.].

[1] Le nom d'Açvaghoṣa «Voix-de-Cheval» était bien fait pour susciter des légendes destinées à l'expliquer. Un des ouvrages d'Açvaghoṣa, le *Ta-tsoung-ti-hiuen-wen-pen-loun* (traduit par Paramârtha entre 557 et 569; Nanjio, 1299; éd. de Tôkyô, XVIII, 10), s'achève sur un récit en vers (chap. 20, p. 64^b) où Açvaghoṣa, plus ou moins authentiquement, rapporte l'origine de son nom. Le passage, à ma connaissance, n'a pas encore été signalé; je ne crois pas inutile de le traduire ici.

«Jadis, en d'innombrables kalpas, à la suite de Bhagavat, j'ai pratiqué la pratique d'un Bodhisattva. Une fois que Bhagavat régnait sur le royaume de l'Eau-d'or (*Suvarṇodaka?*) sous le nom de Trésor-de-Roue-d'or-et-Pierreries (*Ratna-suvarṇa-cakra-garbha?*), ce roi avait trente koṭis d'esclaves et soixante koṭis de grands chevaux blancs, et de l'or et de l'argent et des joyaux inépuisables. Un de ses plus humbles serviteurs s'appelait Perpétuelle-Foi (*Nityaçrâddha?*). A ce serviteur le roi dit : «Occupe-toi «de ces soixante koṭis de chevaux, garde-les sans t'en écarter et fais «attention qu'ils ne souffrent pas de mal.» Et alors l'esclave ayant pris la charge de ces chevaux ne s'en écarta plus et les défendit de tout mal. Et ainsi ces soixante koṭis de chevaux blancs mangeaient tous les jours cent pièces d'or. Et alors Perpétuelle-Foi pensa ainsi : «Je suis seul; les chevaux sont nombreux; c'est miracle s'ils n'ont «pas de mal; ces chevaux qui galopent mal sont difficiles à pré-«server. Par quel moyen puis-je bien les tenir sous ma garde?» Perpétuelle-Foi ayant ainsi réfléchi apprit d'un maître des formules magiques; par la vertu des formules magiques il transforma dix mille chevaux blancs d'entre les soixante koṭis de chevaux blancs. Et par la magie et l'incantation ayant transformé ces chevaux, à voix forte il leur cria : «Chevaux! chevaux! prosternez-vous tous!» E alors tous les chevaux transformés se prosternèrent respectueu-

(*Hy.; Li.; Pien-hoa kong te ts'i king*, cité dans *Ml.*) ou 500 ans (*Vb.; Sy.*) ou 600 ans (*Mhm.; Tk.; Fa.;*

sement devant lui. Tous les autres chevaux imitant cette attitude se prosternèrent ensuite. Les chevaux transformés ayant encouru de petits péchés furent tous tués, et alors tous les chevaux furent par suite de la transformation soumis à tout ce que voulait Perpétuelle-Foi. Alors Perpétuelle-Foi pensa : «Ces chevaux, maintenant «que je les ai transformés, renoncent à l'or pour leur nourriture! «ils vont en faire de bonnes actions en vue de la rémunération.» S'adressant aux chevaux il leur tint ce langage : «Écoutez! écoutez! «ô créatures animales! et moi et vous, dans un passé lointain, nous «avons péché, nous avons commis toutes les mauvaises actions qui «sont des entraves, et nous sommes nés en ce même lieu, moi «esclave, vous chevaux!... Si dans cette existence-ci vous ne faites «pas le bien, dans les existences futures vous aurez pareille rétri«bution.» Dans ce royaume il y avait un oiseau très beau qu'on appelait «l'Accent-Élégant de l'Éveil» (*Bodhi madhura svara?*). La voix de cet oiseau dépasse l'imagination; l'homme qui entend ce son est pris d'une grande pitié. Or les soixante koṭis de chevaux, en entendant les paroles de Perpétuelle-Foi, poussèrent ensemble ce grand cri de douleur et de pitié, et pendant dix jours de suite ils continuèrent à pousser des accents pareils à ceux du bel oiseau «Accent-Élégant de l'Éveil». Il n'y avait aucune différence. Et alors Perpétuelle-Foi et les chevaux, tout joyeux, firent des cent pièces d'or deux parts, l'une pour soutenir leur vie, l'autre pour servir à de bonnes actions. Avec les cinquante pièces d'or réservées aux actions méritoires, ils firent une image en diamant du Bouddha. Il y avait en tout soixante koṭis d'images du Bouddha. Le premier et le plus élevé des grands chevaux blancs s'appelait Long-Ornement-Bariolé (*Citradîrghâbharaṇa?*).

«Perpétuelle-Foi et tous les chevaux après leur mort revinrent à une nouvelle existence, tous hommes, tous pareils, sans aucune différence entre eux. Ils quittèrent la maison, étudièrent la Voie, suivirent respectueusement la pratique. Et ces soixante koṭis de religieux portèrent tous le même nom : «Voix-de-Cheval» (*Ma-ming* = Açvaghoṣa); c'est à cause de leur passé qu'ils portaient tous ce nom. Celui qui était Perpétuelle-Foi dans le passé, c'est maintenant *Che-kia* (Çâkya). Et les soixante koṭis de chevaux blancs

Ki.) ou 800 ans (*Tch'ang-te san-mei ts'i king*, cité dans *Ml.*). Son berceau semble bien être l'Inde

de ce temps-là, ce sont maintenant les soixante koṭis d'Açvaghoṣas. Et le premier de ces chevaux qui avait nom : Bariolé (*Citra*), c'est moi dans l'existence présente.

« Dans une troisième existence encore, je fus homme; à la suite de Bhagavat, je pratiquai la Voie du Bodhisattva. Dans une quatrième, je fus encore un homme; à la suite de Bhagavat, je pratiquai la patience, et successivement je parcourus cinq cents existences. Puis, pour avoir éprouvé un mouvement de colère, je naquis serpent et j'éprouvai de grandes douleurs. Puis je naquis dans le corps d'un grand poisson; puis encore comme serpent. Incarné dans un serpent, j'allai visiter Bhagavat; rejetant mon essence, je me repentis et j'eus honte; éclairé par une gâthâ, je fis naître la Grande Pensée [de la Bodhi]. Et ensuite je naquis homme, à la suite de Bhagavat, et je produisis le Vœu de lui être attaché. Et alors Bhagavat fit ce vœu : « Si je parfais la Saṃbodhi, je veux alors « réciter cent koṭis de sûtras pour l'avantage de ton vœu, en long « et en bref. » Et moi je fis alors le vœu de composer cent çâstras d'explication des doctrines de Çâkya pour rendre service aux créatures en long et en bref. Et il arriva que après beaucoup de naissances Bhagavat franchit totalement l'Océan des Causes. Et Bhagavat alors me dit : « Je me le rappelle, il y a d'innombrables kalpas « nous étions toi et moi dans le même lieu; nous avons fait un « vœu qui nous attachait l'un à l'autre, et toi tu devais faire l'en- « seignement des Çâstras. Eh bien! Après mon Nirvâṇa fais « fleurir la bonne Loi! . . . » [En conséquence, Açvaghoṣa compose le présent ouvrage qui doit illustrer les trente-quatre dharmas].

L'attribution à Açvaghoṣa du *Ta-tsoung-ti-hiuen-wen-pen-loun* peut être contestée; la traduction chinoise ne date que du milieu du VIe siècle. Mais un autre texte vient attester l'existence d'une légende analogue à une époque bien antérieure; on la trouve en effet résumée dans le *Che-mo-ho-yen loun* [Ml.], commentaire sur un ouvrage d'Açvaghoṣa : le Mahâyâna-çâstrotpâda. Le *Che-mo-ho-yen loun* manque aux éditions chinoises du Tripiṭaka; il ne figure pas dans le Catalogue de Nanjio. Mais il a été conservé dans la collection de Corée et a passé de là dans l'édition de Tôkyô (XXVI,

gangétique : Sâketa (= Ayodhyâ) « dans le royaume de Çrâvastî » (*Vb.;* colophon de la version tibétaine du Buddha-carita); ou Pâṭaliputra (*Tch.*), ou Bénarès (*To.*); parfois cependant l'Inde de l'Ouest (*Ml.*) ou l'Inde du Sud (*Si-tan ts'ang*) ou l'énigmatique Khorta

9, p. 3[b]). L'auteur de ce commentaire est, d'après la préface, le Bodhisattva Nâgârjuna; le traducteur est *Fa-t'i-mo-to* (Vṛddhimata?); la traduction est datée de 401-402. Le Ml. distingue d'abord six Açvaghoṣas, nommés dans des sûtras différents, chacun avec un rôle propre et sans rien de contradictoire entre eux (M. Suzuki a traduit tout ce passage). Puis il vient au Bodhisattva Açvaghoṣa. Quelle est sa condition humaine? Quel pays lui a donné naissance? Pourquoi Açvaghoṣa? La stance dit :

« En principe, Bouddha du Grand-Éclat, causalement établi dans l'Acalâ [bhûmi], dans l'Inde occidentale (*Si T'ien-tchou*) il a paru; en conséquence de son passé il a nom Açvaghoṣa. »

Commentaire. — Le Bodhisattva Açvaghoṣa, à supprimer son principe, est le Bouddha du Grand-Éclat; à considérer sa causalité il est dans la huitième Bhûmi en qualité de Bodhisattva. L'Inde occidentale lui a donné naissance. Son père était *Lou-kia*, sa mère *K'iu-na*. . . Dans le passé il y eut un grand roi du nom de *Chou-t'o*. Il avait un millier d'oiseaux blancs qui tous avaient une voix harmonieuse. Si les oiseaux laissaient sortir des sons, le grand roi augmentait ses vertus; s'ils ne laissaient pas sortir de son, le grand roi diminuait ses vertus. Or quand les oiseaux voyaient un cheval blanc, ils laissaient sortir des sons; s'ils n'en voyaient pas, ils ne laissaient absolument pas sortir de sons. Et le grand roi se mit alors à la recherche de chevaux blancs et le jour finit sans qu'il en trouvât. Il dit alors : « Si ce sont les hérétiques qui ont ces voix d'oiseaux, ils détruiront totalement la doctrine du Bouddha et seront seuls en estime, seuls en crédit. Si ce sont les disciples du Bouddha qui ont ces voix d'oiseaux, ils détruiront totalement les doctrines hérétiques et seront seuls en estime, seuls en crédit. » Et alors un Bodhisattva, faisant usage de la puissance de ses facultés surnaturelles, manifesta mille chevaux blancs qui firent chanter les mille oiseaux blancs. Il perpétua la bonne Loi et l'empêcha d'être arrêtée. Et c'est pourquoi le Vénérable a nom Açvaghoṣa.

(*Tar.*). Il naît dans une famille brahmanique, acquiert toutes les connaissances spéciales de sa caste, et aussi les arts libéraux en général. « Sa science embrassait toutes choses » (*Ht. Mém.*, I, 436). Musicien, il invente des mélodies si troublantes que l'autorité royale les proscrit; dialecticien, il triomphe de tous ses adversaires. Zélateur des dieux brahmaniques, surtout de Maheçvara, il est converti au bouddhisme par Pârçva qui vient exprès de l'Inde du Nord pour le gagner à la foi (*Va.*), ou par Pûrṇa, le prétendu Puṇyayaças (*Tch.; To.*), ou par Âryadeva (*Tar.*). Sa gloire s'étend jusqu'aux limites de l'Inde; le roi Kaniṣka pousse ses armes jusqu'à Sâketa pour ramener avec lui le docteur incomparable (*Va.; Tch.*) qui devient son conseiller spirituel et le médecin de son âme (*Ts.*); d'après un récit tardif, il refuse de se rendre à la cour de l'Indo-Scythe et lui envoie un de ses disciples (*Tar.*).

L'œuvre littéraire est préservée partie en sanscrit, partie en chinois, partie en tibétain. En sanscrit, nous avons encore le Buddha-carita (trad. chinoise par Dharmarakṣa entre 414 et 421; Nj. 1351, éd. Tôkyô, XXIV, 7; trad. tibétaine, Tandjour, Mdo, xciv) et la Vajrasûcî[1] (trad. chinoise par Fa-t'ien

[1] La traduction chinoise donne la Vajrasûcî comme l'œuvre de Dharmakîrti (Nanjio dit à tort : Dharmayaças); l'attribution n'est pas invraisemblable. Dharmakîrti avait, comme Açvaghoṣa, reçu une éducation brahmanique complète. La tradition tibétaine (*Tar.*) a conservé le souvenir de ses polémiques contre Çaṅkara Âcârya,

entre 973 et 981; Nj. 1303; éd. Tôkyô, XXIV, 4). Le chinois et le tibétain ont en commun : le Ghaṇṭîstotra (transcription phonétique en caractères chinois par Fa-t'ien entre 973 et 981; Nj. 1081; éd. Tôkyô, XXVII, 13); la Gurupañcâçatikâ[1] (traduit par Je-tch'eng entre 1004 et 1058; Nj. 1081; éd. Tôkyô, XXVII, 14); le Daçâkuçalakarmapaṭânirdeça (traduit aussi par Je-tch'eng; Nj. 1379; éd. Tôkyô, XXIV, 8). Le Tandjour tibétain contient en outre deux traités qui forment évidemment les deux moitiés d'un seul ouvrage : le Saṃvṛtibodhicittabhâvanopadeçasaṃgraha, et le Paramârtha°, et aussi le Çokavinodana aṣṭâkṣaṇakatâ. Le chinois a seul conservé le *Ni kien tze wen wou ngo yi king* (éd. Tôkyô, XXIV, 9) et le *Lou-tao-loun-hoei king* (*ibid.*), traduits

successivement reparu dans quatre incarnations. L'upaniṣad mise sous le nom de Çaṅkara marquerait une phase de cette lutte. Il se peut que Dharmakîrti ait donné une nouvelle édition, revue et complétée, du traité composé primitivement par Açvaghoṣa. Le problème est très important pour l'histoire littéraire de l'Inde, car la Vajrasûcî actuelle cite expressément des passages de Manu et du [Mahâ] Bhârata (y compris le Harivaṃça). Si nous avons là le texte authentique d'Açvaghoṣa, on voit quelles conséquences considérables en découlent.

[1] Le titre tibétain complet est : Çrî mahâkâla tantra rudrakalpa mahâçmaçânanâmaṭîkâ guru°; il affirme donc expressément le caractère tantrique de l'ouvrage. Ce caractère paraît en effet dès la stance d'introduction : «D'après les Sûtras, le Vinaya, les Enseignements secrets (Tantra) j'ai résumé le kalpa des devoirs envers le Maître.» Les symboles et les doctrines du tantra, le vajra, le maṇḍala, l'abhiṣeka remplissent tout le traité. Le chinois présente l'opuscule comme une simple «compilation» (*tsi*) due au Bodhisattva Açvaghoṣa. En fait, à l'époque de Hiuan-tsang, la réputation d'Açvaghoṣa comme magicien était consacrée; témoin

l'un et l'autre par Je-tch'eng[1]; le *Ta-tsong ti hiuen wen pen loun* (Nj. 1299; éd. Tôkyô, XVIII, 10), traduit par Paramârtha entre 557 et 569; le Mahâyânaçraddhotpâda-çâstra, traduit d'abord par Paramârtha en 553 (Nj. 1250; éd. Tôkyô, XVIII, 10) et ensuite par Çikṣânanda entre 695 et 700 (Nj. 1249; éd. Tôkyô, XVIII, 10); enfin le Sûtrâlaṃkâra-çâstra (Nj. 1182; éd. Tôkyô, XIX, 4), traduit par Kumârajîva vers 405[2].

La variété des genres cultivés par Açvaghoṣa s'ac-

l'histoire rapportée *Ht. Mém.*, I, 436 et suiv., où Açvaghoṣa «qui connaissait les démons» en triomphe.

[1] Ces deux ouvrages ne sont conservés que par la Collection coréenne; ils manquent aux éditions chinoises, et à Nanjio. Le *Ni kien tze king* est une sorte de fragment en prose et en vers où l'auteur pour réfuter les opinions d'un Nirgrantha énonce la théorie des deux vérités samvṛti et paramârtha qui fait l'objet des deux Upadeçasaṃgraha conservés dans le canon tibétain. En fait le Tripiṭaka chinois contient une autre version du même ouvrage, mais dissimulée sous un titre erroné qui a empêché de la reconnaître : c'est le *Wei-tao-wen cheng ta chang fa wou ngo yi king* (Nj. 818; éd. Tôkyô, VI, 1) traduit par Fa-t'ien entre 973 et 981 et que la Concordance désigne à tort comme le Çâlisaṃbhava-sûtra sanscrit.

[2] Je laisse de côté l'Hymne en cent cinquante vers, Çatapañçâçatika-nâma stotra, que le Tandjour attribue à Açvaghoṣa, mais que Yi-tsing auteur de la version chinoise attribue expressément à Mâtṛceṭa (Nj. 1456; éd. Tôkyô, XXIV, 9). Dans ses mémoires, Yi-tsing mentionne Açvaghosa et Mâtṛceṭa comme deux personnages entièrement différents; en outre, c'est à Nâlanda même, le centre des études bouddhiques, qu'il a traduit en chinois l'Hymne célèbre; son témoignage n'en prend que plus de valeur. (Cf. F. W. Thomas, *Mâtṛceṭa and the Mahârâja-Kanika-Lekhâ* dans *Ind. Antiq.*, XXXII, p. 345 et suiv., et L. Finot, *B. E. F. E.-O.*, IV, 469 et suiv.)

Le Nandimukhâçvaghoṣa Avadâna, imputé par Hodgson au poète Açvaghoṣa, n'a de commun avec lui que le nom d'un des personnages, serviteur de la déesse Vasundharâ.

corde bien avec la tradition qui fait de cet auteur un contemporain du roi Kaniṣka[1]. Açvaghoṣa dut paraître lors d'une de ces crises fécondes où des transformations politiques, économiques, sociales viennent bouleverser les idées reçues et suscitent des aspirations nouvelles, des formes nouvelles, un goût nouveau. L'invasion d'Alexandre, limitée au bassin de l'Indus, avait suffi pour créer par contre-coup, sur les ruines des vieilles principautés, une Inde impériale sous le sceptre des Mauryas. L'invasion des hordes scythiques, grossies d'aventuriers chinois, grecs, parthes, charrie jusqu'au cœur de l'Inde brahmanique des cultes, des rites, des usages inconnus. Le bouddhisme, travaillé par des forces contraires, doit prendre un parti décisif; les uns, fidèles à l'idéal commun de l'ascétisme hindou, s'enferment dans la

[1] Pour la question des rapports de temps entre Açvaghoṣa et Kaniṣka, il n'est pas sans intérêt de constater que les fouilles de Sarnâth ont rendu à la lumière deux documents qui émanent d'un roi Açvaghoṣa; l'un est tracé sur le pilier même qui porte l'édit d'Açoka et immédiatement à la suite de cet édit; l'autre est un simple fragment de stèle. Le Dr Vogel qui a publié ces deux inscriptions (*Epigraphia Indica*, VIII [1905], p. 171) conclut des caractères paléographiques et linguistiques que cet Açvaghoṣa râja est le contemporain de Huviṣka qui succède à Kaniṣka; on ne peut pas songer à une identité de personne, mais le nom était donc en cours au temps des Indo-Scythes, et la forme des noms fournit un indice chronologique, trop souvent négligé, dans l'Inde. Cunningham a recueilli à Kosam, sur le site de l'ancienne Kauçâmbî, une monnaie d'Açvaghoṣa (*Report*, X, 4; *Coins of ancient India*, pl. V, 14) et M. Vincent Smith en a décrit une dans la collection de l'Asiatic Society of Bengal (*Catalogue of the Coins in the Indian Museum*, I p. 155): à l'avers, un arbre dans une palissade; au-dessous, en anciens caractères brâhmî, le nom du roi; au revers, le taureau.

poursuite du salut personnel; les autres, sollicités par les promesses d'un apostolat qui peut désormais s'étendre jusqu'aux limites du monde, veulent une église ouverte, active, instruite, mondaine enfin. Le titre seul du Sûtrâlaṃkâra sonne comme un programme, et comme le programme d'une révolution. Les vieux patriarches du passé n'auraient-ils pas frissonné à l'idée d'« orner les sûtras », de parer la parole incomparable du Maître « qui a bien dit tout ce qu'il a dit »[1]? Des siècles plus tard Asaṅga s'excuse encore, dans son Mahâyâna-sûtrâlaṃkâra et dans son Yogacaryâbhûmi çâstra, de reprendre à son compte une expression si osée. Le sens n'en est pas équivoque. *Alaṃkâra* désigne les fleurs de rhétorique que l'Inde a cultivées avec une passion exaltée et qu'elle a cataloguées avec la patience minutieuse d'un amateur de tulipes. Le Sûtrâlaṃkâra, c'est les sûtras mis en littérature, comme nous dirions : « La Bible pour les gens du monde ». A cet exercice, qui ne put manquer de scandaliser les âmes simples, Açvaghoṣa gagna d'ailleurs tant de réputation que l'Église finit par solliciter son concours officiel. Le biographe de Vasubandhu rapporte que le président du concile réuni par Kaniṣka « envoya chercher Açvaghoṣa pour embellir la Vibhâṣâ soumise aux délibérations de la sainte assemblée. Açvaghoṣa vint alors au Kipin. . . et quand le sens des principes eut été fixé il les mit

[1] Açoka le proclame encore expressément, Bhabra, 2-3 : *e keṃci bhaṃte bhagavatâ budhena bhâsite save se subhâsite vâ.*

un à un sous la forme littéraire. Au bout de douze années la composition fut terminée »[1].

Les mérites littéraires du Sûtrâlaṃkâra justifient un mandat si flatteur; ils suffiraient à garantir l'authenticité de l'œuvre. A travers deux traductions successives, en passant par des langues si différentes entre elles, si éloignées l'une et l'autre du génie hindou, le Sûtrâlaṃkâra conserve des qualités impérissables, l'art du récit, la vigueur de l'imagination, la puissance du lyrisme, la souplesse du ton. Pour célébrer Açvaghoṣa dans des termes dignes de lui, nous n'avons qu'à lui emprunter les belles paroles qu'il prête à un bhikṣu en présence de l'empereur Açoka (p. 276-277) :

« Quand je parlais des bonnes actions du Bouddha — La foule m'écoutait avec joie — Et sur leurs visages se reflétait le bonheur. — En exaltant les vertus du Bouddha — J'ai terrassé les hérétiques. — Devant tous les hommes — J'ai expliqué la vraie Voie, l'universelle joie. — Voilà pour quelle cause — Comme de la pleine lune automnale — Tous se réjouissent de moi. — Pour exalter les vertus du Bouddha — Tous les siècles ne suffiraient pas; — Mais jusqu'à ce que ma langue se dessèche — Je ne cesserai point de le faire... — Car l'art de bien dire est mon père — Et je regarde l'éloquence comme ma mère. »

[1] *The Life of Vasubandhu by Paramârtha* (*A. D. 499-569*) translated by Takakusu. T'oung-pao, 1904.

L'entreprise était périlleuse; la littérature édifiante touche vite au nauséabond, et Açvaghoṣa veut à tout prix édifier. Il n'essaie pas de surprendre la conscience ni de déguiser la leçon; il pose d'abord un thème moral, l'illustre par un récit, et s'il le faut, ajoute encore une morale en conclusion. Les vérités qu'il enseigne tournent dans un cercle étroit : la puissance des actes antérieurs (*karman*), la valeur de l'aumône, le respect des observances, la vanité du monde, les erreurs des hérésies, la perfection du Bouddha, la sainteté de la Loi. Mais Açvaghoṣa n'a pas peur de reprendre les mêmes thèmes; sûr de son art, soutenu par une foi ardente, il se renouvelle sans effort. Qu'on prenne seulement les stances sur la mort, éparses à profusion dans l'ouvrage, et qu'on dise si jamais un Tertullien ou un Bossuet a parlé avec plus de grandeur, avec un réalisme plus noble ou plus saisissant. Si c'est la morale qui compte avant tout pour Açvaghoṣa, il est cependant trop artiste pour sacrifier le récit. Il prend ses sujets partout, dans toutes les couches de la tradition et dans toutes les classes de la société. Tantôt le Bouddha lui-même en est le héros; tantôt c'est un disciple, un simple religieux, un Caṇḍâla, une courtisane, une servante, un voleur, un empereur. Comment lire sans émotion la conversion du balayeur Ni-t'i (conte 43)? Il voit venir le Bouddha dans une rue de Çrâvastî, et, saisi de honte devant cette majesté surhumaine, il fuit de rue en rue, et partout devant lui reparaît le Bouddha accueillant et serein. Enfin il est

pris, acculé sans issue; et voici que le Bouddha l'appelle de son nom : « Comment, pensa-t-il, le Bouddha peut-il appeler un homme aussi vil que moi? N'y aurait-il pas un homme du même nom que moi, et n'aurait-il pas appelé celui-là? » Et c'est le Maître qui lui offre spontanément d'entrer dans la vie religieuse, et le puissant roi Prasenajit finit par s'incliner devant les pieds du Bouddha et de l'humble balayeur. Quel scénario dramatique, à faire pâlir les fantaisies des Danses macabres, que cette lutte entre les séductions d'une beauté vénale et les ressources inépuisables de la Loi (conte 20)! Agacée et menacée par le succès d'un prédicateur qui captive la foule, une fille de joie va dans un somptueux cortège étaler ses charmes sous les yeux de l'assemblée réunie pour entendre la Loi. L'attention faiblit, oscille. Le maître de la Loi « écarte de sa main ses sourcils », voit la courtisane, et soudain « la peau et la chair de la femm etombèrent; il ne resta plus que ses os blancs, et ses intestins étaient à nu ». Le dégoût saisit les spectateurs; le squelette joint ses mains décharnées pour implorer le pardon. La leçon a porté : la fille est convertie. Le salut vient comme il peut : une autre fois (conte 40), c'est un voleur qui apprend bien inopinément à bénir la Loi. Il passait devant la porte d'un bhikṣu; il frappe. L'autre avait barricadé sa porte. « Passe ta main, lui dit-il, par cette petite ouverture, et je te donnerai quelque chose. » Le voleur passe la main, le bhikṣu la saisit, la lie à un poteau, prend un bâton, et se met à corriger vigoureusement

le voleur. Au premier coup, il murmure : « Refuge en Bouddha ! » Le voleur s'empresse de répéter la formule. De même pour le Refuge dans la Loi et le Refuge dans la Communauté. Alors le voleur pensa en lui-même : « Combien a-t-il de formules de Refuge, ce saint homme? S'il en a beaucoup, jamais je ne verrai plus ce Jambudvîpa; certes, ce sera la fin de ma vie. » Le bhikṣu satisfait le dénoue alors, et du coup le voleur sent la vocation religieuse s'éveiller : « Le Parfait, le Sublime, est en vérité omniscient! S'il avait appris à ses disciples quatre formules de Refuge, c'en était fait de ma vie. Mais le Bouddha a probablement prévu mon cas, et c'est pour empêcher ma mort qu'il a appris à ses disciples trois Refuges, et non quatre! » L'ardeur de la foi n'excluait pas, on le voit, l'humour des couvents.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des mérites du fond de l'ouvrage. Un heureux hasard nous permet aussi d'en apprécier au moins partiellement la forme. M. Huber a reconnu[1] dans la compilation sanscrite du Divyâvadâna l'original de trois contes du Sûtrâlaṃkâra (16, 27, 54) qui ont pour héros Açoka ou son conseiller spirituel Upagupta; ils y sont entrés par l'intermédiaire de l'Açokâvadâna qui avait incorporé tous les récits du cycle d'Açoka. Ces fragments suffiraient pour établir que « le style et la versification du Sûtrâlaṃkâra ne sont pas indignes de l'auteur qui a écrit le premier en date des mahâkâvyas ». La dé-

[1] *B. E. F. E.-O.*, t. IV, 1904, p. 709-726.

monstration vaudrait d'être poussée à fond, s'il était nécessaire de confirmer par des raisons de sentiment l'attribution du Sûtrâlaṃkâra à Açvaghoṣa. Mais Açvaghoṣa a pris soin de signer, pour ainsi dire, son œuvre à la manière hindoue : le Sûtrâlaṃkâra cite deux fois le Buddha-carita, par complaisance d'auteur plus que par nécessité. Au conte 43, Açvaghoṣa représente le Bouddha en tournée d'aumônes à Çrâvastî; le tableau n'est pas fait pour l'embarrasser, et vite il le prouve. Mais il ne peut résister à la tentation de rappeler une scène analogue qu'il a déjà traitée ailleurs, à propos de l'entrée du Bouddha à Râjagṛha « comme il est relaté dans la Vie du Bouddha [*Fo-pen-hing*] ». Les détails qu'il rapporte correspondent exactement avec les vers 3-9 du chant x du Buddha-carita. Au conte 47, qui a pour sujet la conversion d'Upâli, Açvaghoṣa commence encore par rappeler sans raison apparente la conversion des trois Kâçyapas et de leur entourage, au total mille hommes, qui accompagnèrent le Sublime à Kapilavastu, « comme il est longuement relaté dans la Vie du Bouddha [*Fo-pen-hing*] ». Le souvenir ne se justifie que par la citation à introduire. Le Buddha-carita raconte, en effet, tout au long la conversion des Kâçyapas (chap. xvi, v. 1305 et suiv.) et l'arrivée du maître, avec une suite de mille hommes, dans sa ville natale (chap. xix, au début). Une troisième fois, l'auteur renvoie à la Vie du Bouddha à propos des lamentations de Sudatta quand le Bouddha veut quitter Çrâvastî. La version chinoise du Buddha-carita, seule

utilisable pour cette partie de la carrière, n'a rien qui touche à cet épisode; on peut observer que le traducteur Kumârajîva se sert ici de l'expression *Pen-hing* « pûrvacaryâ » au lieu de *Fo-pen-hing* qu'il avait employée dans les deux autres cas[1].

Açvaghoṣa ouvre la liste des écrivains littéraires de l'Inde. Les seuls noms d'auteurs que nous connaissions avant lui sont attachés à des traités techniques; aucun ne se laisse dater avec une précision même approximative. On mesure donc l'importance du Sûtrâlaṃkâra comme le premier repère chronologique (avec le Buddha-carita) dans le chaos nébuleux de l'histoire indienne. Les moindres realia qu'on puisse en dégager sont d'un prix inestimable, et il est regrettable que le savant traducteur de l'ouvrage n'en ait pas dressé l'inventaire complet. Nous tâcherons de combler ici cette lacune.

L'horizon géographique du Sûtrâlaṃkâra embrasse l'Inde entière puisqu'il s'étend jusqu'à Ceylan; mais l'Inde du Nord-Ouest est seule en pleine lumière. L'auteur connaît dans l'Inde gangétique Pâṭaliputra et Mathurâ; mais dans le bassin de l'Indus, il nomme Çâkala, Takṣaçilâ (et Po-lo-yu[kiu]-lo en Takṣaçilâ), Avanti, Açmaka, le Gandhâra, Puṣkalâvatî. Le pays de Nandipati(?), la ville d'*A-li-tchö-pi-kia* sont énig-

[1] Sans aborder la question de la Vajrasûcî, que j'ai déjà posée, il faut constater (comme l'a fait M. Huber) que le conte 77 où «le maître de la Loi condamne des institutions brahmaniques» rappelle de près le fameux pamphlet, et que le polémiste se plaît à y user du vers de Manu, x, 92, que la Vajrasûcî utilise également.

matiques. Le pays de Ki-pin, si souvent embarrassant car il répond à la fois au Cachemire et au Kapiçâ, se laisse localiser ici avec quelque chance de certitude : le vihâra de *Li-yue* (Revata) se trouve en effet dans ce territoire (conte 76). Le *Ta-tche-tou-loun* (Mahâprajñâpâramitâçâstra) qui passe pour une compilation du Bodhisattva Nâgârjuna (traduit par Kumârajîva entre 402 et 405; Nj. 1169; éd. Tôkyô, XX, 1 et suiv.) nous renseigne sur ce couvent (chap. IX, p. 62[a]) : « Le Bouddha Çâkyamuni résidait dans le Jambudvîpa. Il naquit dans le royaume de *Kia-pi-lo;* il circula beaucoup dans les six grandes villes de l'Inde orientale. Une fois il s'en alla en volant dans l'Inde du Sud, dans la demeure du maître de maison *Yi-eul* (Koṭikarṇa) pour y recevoir ses hommages. Une fois il alla pour peu de temps dans l'Inde du Nord, au royaume des *Yue-tche*, soumettre le roi-dragon Apalâla. Et[1] ensuite il alla à l'ouest des *Yue-tche* soumettre la Râkṣasî. Le Bouddha y passa une nuit dans une caverne, et jusqu'à maintenant l'ombre du Bouddha s'y est conservée. Si on pénètre dans l'intérieur pour la voir, on ne l'aperçoit pas; si on sort de l'ouverture, en s'éloignant on en voit les signes resplendissants, comme si c'était le Bouddha lui-même. Une fois, pour peu

[1] A partir d'ici, le passage est reproduit tout entier dans le *King-liu-yi-siang*, compilation chinoise datée de 516 (Nj. 1473; éd. Tôkyô, XXXVI, 2-4), au chap. VI (XXXVI, 2, 89[b]) qui renvoie au *Ta-tche-tou* « chap. XII », trace d'une division du texte différente de la nôtre.

de temps, il alla en volant dans le royaume de Ki-pin sur le mont du ṛsi *Li-po-t'o* (Revata); il y demeura dans l'espace pour soumettre ce ṛsi. Le ṛsi dit : « Je suis heureux de votre arrivée; je souhaite « que le Bouddha me donne un cheveu et un ongle « pour faire un stûpa où les adorer. Jusqu'à mainte- « nant ils se sont conservés ». [Note du texte : Au pied de cette montagne il y a le monastère de *Li-yue*. *Li-yue* doit se prononcer correctement : *Li-po-t'o*]. » Nous connaissons déjà par les témoignages des pèlerins chinois les miracles accomplis par le Bouddha dans les pays au delà de l'Indus; le Mûla-Sarvâstivâda-Vinaya les rapporte dans la section de l'Oṣadhivastu, chap. IX. Le Divyâvadâna les rappelle deux fois dans les épisodes du cycle d'Açoka, au début du Pâṃçupradâna (348, 20) et dans les premières pages du Kunâla (385, 3) immédiatement après le conte de Yaças qui fait partie du Sûtrâlaṃkâra. Les trois versions chinoises de ces récits reproduisent fidèlement la liste des conversions miraculeuses : l'*A-yu wang tch'oan*, daté de 281-306, en précise le lieu : « Bhagavat soumit et convertit le Nâga *A-po-po* (Apalâla) en *Ou-tch'ang* (Udyâna), le maître brahmacârin en *Ki-pin* [l'*A-yu wang king* dit : le potier = kumbhakâra du sanscrit; de même le *Tsan A-han*], Caṇḍâla en *Kien-t'o-wei*, Gopâla en *Kien-t'o-lo* (Gandhâra, distingué ici du *Kien-t'o-wei*). » En fait nous savons par les voyageurs chinois que le dragon Apalâla demeurait en aval et près de la source du Svat; que la caverne de l'ombre du Bouddha, témoin de la vic-

toire sur Gopâla (ou Gopâlî), était dans le voisinage de Nagarahara, près de la moderne Jalalabad, à l'ouest du confluent du Svat et du Kabul-rud. La troisième étape des déplacements du Bouddha est donc à chercher dans le prolongement de cette direction, dans le pays de Kapiçâ[1]. Le Kunâla avadâna nomme le mont Revataka à côté du Mahâvana, qui borde l'Indus sur sa rive droite au-dessus d'Attok[2]. Le royaume de *Siu-ho-to*[3], scène du conte 39, nous retient dans la même région; c'est là, d'après le récit de Fa-hien (chap. IX), que le roi Çibi racheta une colombe au prix de sa propre chair (c'est le sujet même du conte 64 du Sûtrâlaṃkâra); et nous savons par les recherches de M. Stein que cette région correspond au Buner, à l'ouest du Mahâvana. Le pays de *Han* (conte 45), traduction certaine du sanscrit Cîna, nous mène au nord de l'Himalaya, dans le monde soumis à l'influence chinoise, comme le *Ta-tsin* (conte 90), qui traduit le sanscrit Yavana, prolonge l'horizon vers l'Asie hellénique. Si Açvaghoṣa est natif de l'Inde centrale, il n'est pas douteux que, à

[1] Hiuan-tsang place à côté de la caverne de l'ombre un stûpa «qui renferme des cheveux et des ongles du Tathâgata» (*Mém.*, I, 101).

[2] Divyâvadâna, p. 399 : *Mahâvane Revatake ca ye.* Burnouf avait lu °*take rathe* et traduit «le char de Revataka» (*Introd. à l'hist.*, p. 396). Les éditeurs du Divya ont imprimé *raye* en ajoutant : *sic mss.* Mais les syllabes *ca* et *ra* se confondent dans la graphie des manuscrits népalais et les versions chinoises garantissent la lecture authentique.

[3] Le royaume de *Siou-po-to* (conte 9) peut être une variante du même nom.

l'époque où il composa le Sûtrâlaṃkâra, il résidait sur les confins Nord-Ouest de l'Inde. La tradition y gagne une confirmation précieuse.

Les personnages du Sûtrâlaṃkâra sont le plus souvent anonymes : des brahmanes, des ascètes, des moines, des marchands, un peintre, un joaillier, un blanchisseur, un forgeron, etc. Souvent aussi le Bouddha et ses disciples sont mis en scène. Quelques-uns de ses héros enfin appartiennent à l'histoire. Açoka le grand empereur Maurya est le héros de trois contes (16; 27; 55) et il est rappelé dans un autre récit (22); son conseiller spirituel, Upagupta, un des patriarches du bouddhisme, est le héros d'un conte (54). L'un et l'autre sont expressément placés cent ans après le Bouddha : Upagupta est devenu religieux « cent ans après la disparition du Bouddha » (p. 269); un maître de la Loi qui avait vécu du temps du Bouddha Kâçyapa reparaît « cent ans après le Parinirvâṇa du Bouddha Çâkyamuni, sous le règne du roi Açoka » (p. 273). C'est aussi l'intervalle fixé par une prédiction du Mûla-Sarvâstivâda-Vinaya : Açoka doit naître cent ans après le Parinirvâṇa. Kaniṣka lui-même est le héros de deux contes (14; 31). Il y joue un rôle édifiant et honorable à souhait; dans l'un, il adresse une haute leçon de charité à son ministre Devadharma; dans l'autre, trompé par sa piété, il croit saluer un stûpa du Bouddha et salue en réalité un stûpa jaina, qui se brise aussitôt en morceaux « parce qu'il ne mérite pas les hommages du roi ». Le premier des deux épisodes se passe quand Kaniṣka va

visiter la ville qui porte son nom, sans doute la ville de Kaniṣkapura fondée par le roi indo-scythe au Cachemire[1]. La présence de Kaniṣka dans le Sûtrâlaṃkâra ne me paraît pas contredire la tradition unanime qui rattache Açvaghoṣa à la cour de Kaniṣka; il est permis de reconnaître dans les deux récits un hommage délicat (je ne parle pas d'une flatterie) adressé par le docteur du bouddhisme au protecteur de son Église. Le conte 15 est fondé sur l'avarice légendaire du roi Nanda, qui régnait sur l'Inde gangétique au moment de l'invasion d'Alexandre et qui précéda la dynastie Maurya; il a pour ministre Vararuci, tout comme dans l'introduction à la Bṛhatkathâ. Il n'est pas sans intérêt pour l'histoire littéraire de voir la tradition fixée dès l'époque d'Açvaghoṣa. Vararuci est en effet un des grands noms de la tradition littéraire; on lui attribue nombre d'ouvrages dans les genres les plus variés, et spécialement la grammaire des prâcrits, Prâkṛta-prakâça; la Bṛhatkathâ, qui l'identifie avec Kâtyâyana, mêle à ses aventures les personnages les plus considérables de la science grammaticale, Vyâḍi, Pâṇini. Le Tandjour tibétain conserve une collection de cent stances, Çatagâthâ, sous le nom de Vararuci. Enfin j'ai retrouvé dans le Mahâyânâvatâra-çâstra (dû au Bodhisattva *Kien-yi,* et traduit en chinois par *Tao-t'ai* entre 397 et 439, Nj. 1243; éd. Tôkyô, XIX, 2),

[1] Elle porte encore le nom à peine altéré de Kânispor; elle est située au sud-ouest du lac Woolar, en amont du défilé de Baramool. Stein, *Râja-taraṅgiṇî*, vol. II, p. 482.

plusieurs stances d'un Buddhacarita (*Fo-pen-hing*, p. 32[b], 68[b], 69[a] et 69[b]) composé par le bhikṣu Vararuci (*P'o-lo-leou-tchi pi-k'ieou*)[1]. Les anthologies citent une douzaine de stances comme l'œuvre de Vararuci et le Mahâbhâṣya mentionne un « poème de Vararuci » (*Vâraruca kâvya*, sur Pâṇ., 4, 3, 101). Il n'en est que plus significatif de voir, dans le conte du Sûtrâlaṃkâra, Vararuci adresser au roi Nanda six stances, et des stances qui tranchent par leur facture avec la manière d'Açvaghoṣa, car elles comportent une sorte de ritournelle régulière : « Toi dont l'œil est pareil au lotus bleu [*indîvarâkṣa*] ! », comme si Açvaghoṣa rapportait, plus ou moins fidèlement d'ailleurs, une poésie consacrée par la tradition. Les autres princes sont inconnus ; *Sa-to-feou* (Sadâbuddha?) de Siu-ho-to (39), Induvarman et Sûryavarman d'Avaṃti, avec le ministre Baudhâyanamitra (50), *Lou-teou-to-mo* (Rudravarman?) de Çâkala (77), *Pa-lo-p'o* (Vallabha?) de Mathurâ (78), *Kiu-cha-t'o-na*[2] de Takṣaçilâ (80).

La société indienne, telle qu'elle est représentée dans le Sûtrâlaṃkâra, est parvenue à un haut stage de civilisation; l'activité intellectuelle y est intense dans tous les domaines. Les grandes épopées du

[1] Ces stances affirment un Mahâyâna transcendant; une d'elles énonce que tous les Çâkyas, aussi bien Devadatta que Ânanda ou Aniruddha, sont des Bodhisattvas « de grande force et sans régression »; une autre affirme deux sortes d'Avidyâ, l'une mondaine et l'autre supra-mondaine.

[2] Les deux premiers caractères transcrivent par abréviation aussi le nom des Kuṣaṇa, la dynastie de Kaniṣka (conte 31).

brahmanisme existent déjà [1], sous quelque forme que ce soit; leur valeur édifiante est consacrée. Un simple chef de village dans l'Inde centrale écoute la lecture du [Mahâ] Bhârata et du Râmâyaṇa, récité par des brahmanes; entraîné par leurs promesses, qui garantissent le ciel aux braves morts dans la bataille comme aux hommes pieux qui se brûlent vifs, il veut monter aussitôt sur le bûcher. Heureusement un bhikṣu survient qui lui démontre la folie des promesses brahmaniques et qui le convertit (24). Les doctrines philosophiques du Sâṃkhya et du Vaiçeṣika sont constituées dans leurs traits essentiels; Açvaghoṣa les combat avec une âpreté incisive (2). Les dieux des brahmanes sont cruellement malmenés (1; 59); violents et brutaux, ils n'ont de puissance que par le karman. C'est peut-être sur la foi du conte 1, où un adorateur de Maheçvara passe au bouddhisme, que la tradition représente Açvaghoṣa comme un fidèle du dieu Maheçvara avant sa conversion. Les Nirgranthas sont des adversaires plus détestés encore que les brahmanes; le conte 31 prend de ce point de vue un relief intense; il semble exciter Kaniṣka contre ces rivaux, que les inscriptions de Mathurâ nous montrent florissants sous les monarques indo-scythes. Le nombre des sectes tenues

[1] Le Buddhacarita est aussi familier avec les deux épopées, témoin tant d'allusions, et plus spécialement les vers du chant XXVIII, 2250-2253. Les stances attribuées à Vararuci (15) rappellent aussi les rois épiques, Nahuṣa, Yayâti, Dhundhumâra, Sagara, Dilîpa.

pour hérétiques atteste l'activité religieuse du temps; Açvaghoṣa en compte tantôt quatre-vingt-quinze (11), tantôt quatre-vingt-seize (2). L'alaṃkâra, qu'Açvaghoṣa ose appliquer même aux sûtras, fleurit surtout en dehors du bouddhisme. « Les hérétiques sont habiles dans les ornements de rhétorique », déclare le roi Açoka (30). Les brahmanes aimeraient aussi à garder le monopole de la grammaire et de l'écriture, mais déjà « les autres castes aussi les possèdent » (43, p. 202-203). L'écriture semble même entrée dans la vie courante; « l'enseignement du Bouddha est répandu par écrit dans le monde »(30, p. 155); on utilise comme palimpsestes des manuscrits usagés (2). C'est là une indication importante dont il faudra désormais tenir compte dans l'étude des anciens manuscrits de l'Inde. Les arts sont en pleine prospérité : à propos de déguisements ou de ressemblances, il est couramment question des comédiens (19; 43; 54). Le conte 21 vante la piété d'un peintre de Puṣkalâvatî qui avait fait un voyage d'affaires dans le pays d'Açmaka, où il avait décoré un couvent. Le conte 33 rappelle par allusion l'apologue d'un peintre ivre qui, à son réveil, efface les lamentables productions de son ébriété pour faire une œuvre excellente. Le roi Çibi (64), entaillé et mutilé par sa propre main, est comparé à une statue qui se disloque sous les ravages de la pluie. Enfin nous avons au conte 61 le tableau des sciences que doit posséder un fils de roi; la liste, qui diffère des soixante-quatre kalâs classiques (mentionnées au

conte 20), vaut par son importance d'être citée ici toute entière :

« Le Veda, l'art du tir, la médecine, les sacrifices, l'astronomie, la grammaire, l'origine des écritures, la célébration des sacrifices, l'éloquence et le beau langage, l'art d'aimer, l'intérêt, les familles pures, les objets, les dix noms, les nombres et le calcul, le jeu d'échecs et le jeu de dés, l'étude de l'origine, la musique et le chant, l'art de sonner de la conque, la danse et le rire, la prestidigitation, l'éducation, le maniement des guirlandes de fleurs, le massage, les pierres précieuses, les étoffes de prix, les tissus de soie, les cachets de cire, les métiers à tisser, les ouvrages de cire, les stratagèmes, la couture, la sculpture, la peinture, la littérature, les combinaisons de parfums, l'arrangement des guirlandes, l'interprétation des songes, l'interprétation du vol des oiseaux, l'horoscope des garçons et des filles, le dressage des éléphants, les sons du tambour, la batterie du tambour, les règles de la bataille, le dressage des chevaux, le maniement de la lance, le saut, la course, le passage à gué. »

Quel que soit l'intérêt du Sûtrâlaṃkâra, et à tant de titres, c'est comme document bouddhique qu'il prend une importance capitale. L'étude du bouddhisme est encore aujourd'hui faussée inconsciemment par la rivalité des deux traditions, du Nord et du Sud, l'une fondée sur les textes sanscrits, quasi-sanscrits, chinois, tibétains; l'autre, sur les textes

palis. Le génie pondéré de Burnouf avait su maintenir l'équilibre; après Burnouf, des facteurs de tout ordre ont concouru pour le rompre, et malgré des tentatives de résistance méritoire, l'orthodoxie palie a subjugué la science. Ceylan, le foyer du pali, a passé pour l'héritière authentique de l'enseignement du maître, défiguré par les traditions rivales. L'ouvrage d'Açvaghoṣa apporte des pièces nouvelles à la revision d'un procès qu'on croyait tranché. Expressément inspiré des Sûtras, nourri des paroles du Bouddha qu'il cite à chaque page, il nous montre en pleine lumière l'état du canon bouddhique à la cour même du prince barbare sous les auspices de qui le canon septentrional passe pour s'être formé, vers les environs de l'ère chrétienne. Il convient donc d'interroger un à un les contes du recueil, pour dégager ensuite les conclusions de cette enquête.

Dès l'invocation qui ouvre, selon l'usage, le Sûtrâlaṃkâra, Açvaghoṣa fait une profession de foi nette. Comme tous les Bouddhistes, il adore d'abord les Trois Joyaux : le Bouddha, la Loi, la Communauté. Puis il adresse ses hommages à l'assemblée des *Sa-p'o-che-p'o* 薩婆室婆. Sous cette transcription, il n'est pas douteux qu'il faut reconnaître le nom des Sarvâstivâdins « ceux qui déclarent que tout existe ». Les transcriptions usuelles de ce nom en chinois sont : *Sa-p'o-a-sse-ti-p'o-ti*, ou sous des formes de plus en plus réduites : *Sa-p'o-ti-p'o* et *Sa-p'o-to*. La forme employée ici est incorrecte; mais le traducteur Kumârajîva est coutumier du fait; originaire de

Kharachar, dans le Turkestan chinois, il n'avait jamais visité l'Inde, et sa prononciation en était fâcheusement affectée. La syllabe *che* de *Sa-p'o-che-p'o* décèle une confusion fautive de la sifflante palatale, régulièrement rendue par *che*, et de la sifflante dentale du groupe *sti* dans « sarvâsti » ou la réduction fautive du groupe *st* à un phonème palatal. L'école des Sarvâstivâdins était une des plus prospères du monde bouddhique; puissante dans toute l'Inde, les pèlerins chinois la signalent également puissante dans l'Asie Centrale et dans l'archipel Indien. Le Vinaya des Sarvâstivâdins, désigné comme « le Vinaya des Dix Récitations », fut traduit en chinois dès l'an 404; le traducteur était précisément Kumârajîva, en collaboration avec Puṇyatara. Une autre branche de cette école, qui se désignait comme « les Sarvâstivâdins primitifs », Ârya-Mûla-Sarvâstivâda, possédait un Vinaya énorme, en sanscrit, qui fut traduit en chinois sous la direction de Yi-tsing entre 703 et 710, et un siècle plus tard en tibétain[1].

Avec l'assemblée des Sarvâstivâdins, Açvaghoṣa vénère « les bhikṣus *Fou-na* et Pârçva, les maîtres des çâstras *Mi-tche* ». La traduction de M. Huber

[1] M. Huber et moi, nous avons en même temps reconnu des morceaux de ce Vinaya dans le Divyâvadâna. Voir Huber, *Études de littérature bouddhique*, dans *B.E.F.E.-O*, janvier-mars 1907; — S. Lévi, *Les éléments de formation du Divyâvadâna*, dans *T'oung-pao*. 1907, n° 1. On trouvera dans ce dernier article la liste des ouvrages qui forment l'ensemble du Vinaya.

Sur l'Abhidharma de l'école Sarvâstivâdin, voir l'article de Takakusu dans le *Journal of the Pali Text Society*, 1905.

me semble appeler ici des éclaircissements et des rectifications. Les syllabes *Fou-na* 富那 peuvent représenter le sanscrit Pûrṇa, dont la transcription intégrale est *Fou-lou-na;* en fait, elles le figurent fréquemment dans le nom de Pûrṇa Maitrâyaṇîputra *Fou-na Man-t'o-fou-to-lo*. Mieux encore : les mêmes signes, dans le même Sûtrâlaṃkâra, servent à transcrire le nom, cette fois authentique et incontestable, du disciple Pûrṇa (p. 347), avec l'alternance de la forme Pûrṇaka (p. 325) comme dans le cas du personnage dont nous nous occupons ici (cf. *inf.* conte 65). Pûrṇa n'est pas un inconnu : la tradition sanscrite et tibétaine désigne Pûrṇa comme l'auteur du Dhâtu-kâya-pâda, un des sept classiques de l'Abhidharma des Sarvâstivâdins; l'ouvrage a été traduit en chinois par Hiuan-tsang, qui l'attribue à Vasumitra, le président du concile réuni par Kaniṣka [1]. La substitution est significative; Pûrṇa entre ainsi dans le groupe des docteurs patronnés par l'Indo-Scythe. D'autre part, l'érudit tibétain Bu-ston nomme, en tête des rédacteurs du canon fixé par le concile de Kaniṣka, Pûrṇika, assisté de Vasumitra et de cinq cents Arhats [2]. Pûrṇika est une autre forme du nom de Pûrna; les deux docteurs se trouvent encore rapprochés ici. Mais Wassilieff, qui traduit ce passage de Bu-ston, ajoute entre parenthèses, à la suite du nom de Pûrṇika : (Pârçvika). J'ignore, faute de disposer d'un texte de Bu-ston, si l'alternance indiquée a

[1] Cf. Takakusu, *art. cité*, p. 75 et 108.

[2] Note de Wassilieff, dans *Târanâtha*, Schiefner, p. 298.

pour répondant Bu-ston ou Wassilieff; il n'en reste pas moins vrai que cette fois nous rencontrons Pûrṇa (Pûrṇika) et Pârçva (Pârçvika) associés comme dans le Sûtrâlaṃkâra. Hiuan-tsang mentionne au Cachemire un couvent de la Forêt vendue, (*Mém.*, I, 185) « où le maître des çâstras Pûrṇa (*Pou-la-na* « le plein ») composa un commentaire sur le Vibhâṣâ-çâstra ». Le Vibhâṣâ-çâstra était l'œuvre capitale du concile de Kaniṣka; c'est pour la rédaction de cette Somme, nous l'avons vu, qu'Açvaghoṣa avait été mandé officiellement. Nous restons toujours dans le même cercle d'œuvres et de personnes. Mais nous pouvons faire un pas de plus, et décisif. Le savant Seng-yeou a recueilli dans sa compilation, le *Tchou san tsang ki tsi* (datée d'environ 520; Nj. 1476; éd. Tôkyô, XXXVIII, 1), deux listes légèrement divergentes qui donnent la filiation de la doctrine Sarvâstivâdin; je me propose de publier à part dans son intégralité ce document important. Açvaghoṣa y figure; une des listes (I) compte même deux Açvaghoṣa.

I. . . 7. Kâtyâyana arhat. — 8. Vasumitra bodhisattva. — 9. Kṛṣṇa arhat. — 10 *Hie* (traduction chinoise de Pârçva « côté ») l'ancien, arhat. — 11. Açvaghoṣa bodhisattva. — 12. Kumârata arhat. — 13. Vîra arhat. — 14. Ghoṣa bodhisattva. — 15. Pûrṇa arhat. — 16. Açvaghoṣa II [*sic*].

II. . . 5. Kâtyâyana bodhisattva. — 6. Vasumitra bodhisattva. — 7. Kṛṣṇa arhat. — 8. *Le* 勒 [faute évidente pour 脅 *le* « côté » = Pârçva] bhikṣu arhat. — 9. Açvaghoṣa bodhisattva. — 10. Ghoṣa bodhisattva. — 11. Pûrṇa arhat.

Nous retrouvons ici Pûrṇa, dans la tradition authentique des Sarvâstivâdins, à côté d'Açvaghoṣa, soit comme le second successeur du premier Açvaghoṣa, soit comme le prédécesseur du second Açvaghoṣa. Et nous allons maintenant le reconnaître sous un déguisement presque séculaire qui l'a dissimulé aux recherches. Rémusat a fait connaître, dès le début des études bouddhiques, une liste des trente trois premiers patriarches qu'il avait extraite d'une encyclopédie japonaise [1]. Cette liste, devenue classique, a été reproduite par Lassen, dans ses Antiquités de l'Inde (vol. II, second supplément); les transcriptions sanscrites des noms chinois, communiquées par Stanislas Julien à Lassen, ont dès lors fait autorité; les meilleurs sinologues, Eitel, Edkins, Nanjio les ont copiées docilement. Sur cette liste paraissent successivement : . . . 10. Pârçvika. — 11. Puṇyayaças. — 12. Açvaghoṣa.

L'original chinois, qui a fourni à Julien la restauration Puṇyayaças, est *Fou-na ya-che.* C'est en effet la forme du nom du onzième patriarche dans le *Fo-tsou-li-tai-t'oung-tsai,* compilation d'histoire bouddhique exécutée par Nien-tch'ang vers 1345. Mais nous avons une liste de patriarches beaucoup plus ancienne dans le *Fou-fa-tsang yin-yuen tch'oan* traduit en chinois dès l'an 472 (cf. *sup.* p. 65, n. 2); le personnage placé entre Pârçva (*Hie*) et Açvaghoṣa (*Ma-ming*) y porte le nom de *Fou-na-che* 富那奢. Quel

[1] *Mélanges asiatiques*, I, 113, et suiv.

que soit le second élément de ce nom, *che* ou *ya-che*, l'élément *Fou-na* est constant. La transcription proposée par Julien est inadmissible; le chinois, la méthode même de Julien en témoigne, rend la syllabe sanscrite *ṇya* par un des signes prononcés actuellement en chinois *jang*, *jo*, *jou*. Puṇyayaças, en apparence consacré par tant d'autorités, est à effacer; il faut rétablir Pûrṇa, abréviation usuelle d'un nom composé (type grammatical Bhîmavat) qui a pu être Pûrṇâça « qui a accompli les espérances », ou Pûrṇayaças « qui a une gloire accomplie ». C'est à Pûrṇa que le *Fou-fa-tsang yin-yuen tch'oan* (chap. 5) et le *Fo-tsou-li-tai-t'oung-tsai* à sa suite (chap. 5) attribuent la conversion d'Açvaghoṣa, tandis que la biographie d'Açvaghoṣa l'attribue à Pârçva; une fois de plus nous voyons Pûrṇa et Pârçva associés, comme dans l'invocation du Sûtrâlaṃkâra, et si étroitement même qu'ils se substituent l'un à l'autre.

Pârçva (Pârçvika) est mieux connu; il n'y a pas d'équivoque sur sa personnalité. Le Chinois Hiuan-tsang et le Tibétain Târanâtha attestent l'influence prépondérante qu'il exerçait sur Kaniṣka et la part qu'il prit à la convocation du concile, aussi bien qu'à ses travaux. Il était natif du Gandhâra; lors du voyage de Hiuan-tsang, on montrait encore sa demeure dans le couvent bâti par Kaniṣka au Cachemire; une tablette y rappelait son souvenir (*Mém.*, I, 113). Il porte fréquemment (par exemple dans le *Fou-fa-tsang*. . .) le titre de bhikṣu, que le Sûtrâlaṃkâra accole à son nom; il reçoit aussi le titre de

Tch'ang lao « l'ancien » (par exemple Biogr. d'Açvaghosa; liste I de Seng-yeou).

Les syllabes de transcription *Mi-tche* 彌織, que M. Huber applique aux maîtres des çâstras, me paraissent avoir un sens tout différent. *Mi-tche* ramène à un original sanscrit Meca. Le *Fou-fa-tsang*. . . et la littérature qui en dérive désigne comme le sixième patriarche *Mi-tche-kia*; Lassen, sur la foi de Julien, rétablit un sanscrit Micchaka; mais ce mot est inconnu au sanscrit. Wassilieff [1] a très justement corrigé cette transcription en Mecaka « le foncé ». Mecaka est le devancier de Vasumitra, le président du concile de Kaniṣka; et Vasumitra est séparé de Pârçva par deux patriarches : Buddhanandi et Buddhamitra. Sur les listes de la filiation des Sarvâstivâdins, Mecaka occupe un rang tout différent; le I donne, après le second Açvaghoṣa : 17. Dharmadhara (? *T'an-mo-t'o-lo*) bodhisattva. — 18. Mecaka (*Mi-tche-kia*) arhat. Le II donne la même série à la suite de Pûrṇa, sous les n^os^ d'ordre 12 et 13.

En fait, Mecaka flotte dans le voisinage d'Açvaghoṣa; on a clairement disposé en série, tant bien que mal, des noms célèbres de la même époque. Nous avons donc ici Mecaka à la suite de Pûrṇa et de Pârçva, et nous devons traduire :

(Je fais ma révérence) à Pûrṇa (*Fou-na*), Pârçva (*Hie*) bhiksu, et Mecaka, maîtres des çâstras [2].

[1] Note sur *Târanâtha*, SCHIEFNER, p. 286.

[2] C'est le titre même que Hiuan-tsang donne à Pûrṇa.

Les trois maîtres d'Açvaghoṣa sont tous les trois des adeptes avérés, et glorieux, de l'école Sarvâstivâdin; c'est une preuve de plus que l'auteur du Sûtrâlaṃkâra appartient à la même école.

Passons à l'examen des contes.

Chapitre premier.

1. La conversion des adorateurs de Maheçvara. — Un upâsaka, venu du Gandhâra avec une troupe de marchands dans le pays de Mathurâ, est sollicité et pressé par des brahmanes qui veulent le décider à adorer leurs dieux, Maheçvara, Viṣṇu, etc. L'upâsaka leur démontre l'indignité, la violence, la brutalité de ces dieux, et il finit par les convertir. Ce n'est point un hasard si ce conte, qui ouvre le recueil, glorifie le pays de Gandhâra; par un calembour ingénieux, mais qui a dérouté le traducteur chinois, Gândhâra est expliqué par gâṃ-dhâra, littéralement « porte-vache », mais le nom de la vache, dans ses multiples acceptions, désigne aussi « la terre » et « la parole »; l'homme du Gandhâra est donc à volonté « le soutien de la terre » ou « celui qui tient parole ». Touchés de la grâce, les brahmanes s'écrient: « Le plus illustre parmi tous les héros est vraiment le Gândhâra! » Cet hommage rendu par les brahmanes de Mathurâ « la ville des dieux » (Ptolémée : *Μεθορα ἡ τῶν θεῶν*) au lointain Gandhâra, hors des limites orthodoxes de l'Inde, est un indice de plus qui fixe le berceau du Sûtrâlaṃkâra dans « le

royaume des Yue-tche », entre la rive gauche du Kabul-rud et la rive droite de l'Indus.

2. Le disciple du Bouddha qui réfute les systèmes Sâṃkhya et Vaiçeṣika. — Un brahmane des environs de Pâṭaliputra a acheté à un bouddhiste un manuscrit du Sûtra des Douze Nidânas dans l'intention de le laver et d'en raturer les caractères pour y écrire un sûtra des Vaiçeṣikas; un de ses confrères, qui vient lui rendre visite et le trouve absent, lit en manière de distraction ce texte; il est aussitôt converti. Il démontre à ses parents l'insuffisance des doctrines du Sâṃkhya et du Vaiçeṣika, et les quitte pour entrer dans un couvent. — Le Sûtra des Douze Nidânas intervient encore au conte 45. Le passage cité (p. 10) correspond littéralement au premier sûtra du Nidânavagga du Saṃyutta Nikâya pâli (vol. II, 1) qui correspond lui-même au chapitre XII du Saṃyuktâgama dans la version chinoise (éd. Tôkyô, XIII, 2.)

3. Le dânapati qui exclut les çrâmaṇeras de son invitation. L'amphitryon malgré lui finit par reconnaître que sans distinction d'âge tous les membres du clergé ont droit aux mêmes hommages. Le récit est rempli d'allusions; j'ai pu en identifier plusieurs.

1° Un brahmane, *Tou-lo-chö*, offre au Bouddha une nourriture qu'il refuse : il la jette dans l'eau; des flammes en sortent aussitôt. M. Huber renvoie avec raison au Kasibhâradvâja sutta du Sutta-Nipâta, I, 4. Il convient d'ajouter que ce sutta se retrouve en

partie dans le Saṃyutta Nikâya, VII, 2, 1, mais que l'épisode y manque, tandis que la recension sanscrite du Saṃyuktâgama (nouvelle version chinoise, chap. 4; éd. Tôkyô, XIII, 2, p. 22[a]) contient intégralement le sûtra tel qu'il est conservé dans le Sutta-Nipâta.

2° Gautamî offre au Bouddha des vêtements; il lui prescrit de les distribuer à tous les religieux. C'est le sutta 142 (Dakkhiṇâvibhaṅga) du Majjhima-Nikâya et le sûtra 180 du Madhyamâgama chinois (chap. XLVII, n° 3), qui lui correspond exactement.

3° Les trois personnages célébrés par K'ie-fou dans le sûtra, à savoir : Aniruddha, Nan-ti et Kien-pi-lo sont bien connus : les deux derniers s'appellent en sanscrit Nandi et Kimbila. Tous trois, de famille Çâkya, ont été convertis en même temps (Mahâvagga, X, 4; Buddha-carita, XIX, v. 1584; Dhammapadatthakathâ, v. 17).

Chapitre II.

4. Le roi et le voleur de la perle. — Un voleur dérobe une perle merveilleuse que le roi avait offerte à un stûpa de Ceylan; il est découvert; mais le roi, au lieu de le châtier, l'enrichit pour lui permettre de se racheter par l'aumône. Le voleur se convertit.

5. L'upâsaka et le brahmane qui pratique l'ascétisme. — L'upâsaka démontre la vanité de l'ascétisme intéressé.

6. Le çramaṇa et le brahmane ascète. — Le çramaṇa, pour guérir le brahmane de tous les désirs, lui expose les dangers du pouvoir royal.

7. Inutilité de l'ascétisme. — Sermon enflammé adressé à un yogin par un upâsaka.

8. La nonne et le brahmane ascète. — Même leçon, adressée cette fois par une bhikṣuṇî.

9. Le moine mendiant et le trésor. — Un upâsaka, à qui un bhikṣu révèle un trésor caché, refuse de le prendre et montre à ce propos les dangers du désir. — La parole du Bouddha dans le sûtra « que l'absence des désirs est le principe du çramaṇa » peut renvoyer au Cûlassapura sutta (40) du Majjhima-Nikâya, I, p. 283 (*yassa kassaci bhikkhuno abhijjhâlunâ abhijjhâ pahînâ hoti . . . samaṇasamîcîpaṭipadaṃ paṭipanno ti vadâmi*).

10. L'upâsaka qui se dit riche. — Il vante le mérite de savoir se contenter, et convertit ses auditeurs. M. Huber a bien reconnu dans la stance de la page 58 une citation du Dhammapada, v. 204.

Chapitre III.

11. Les moines mendiants surpris par des brigands. — Des bhikṣus, que des voleurs ont ficelés avec des brins d'herbe, aiment mieux rester exposés à une mort pénible que de rompre les herbes. — L'histoire d'Elâpattra, né chez les Nâgas en punition

du mal qu'il a fait à des feuilles d'arbre, est racontée tout au long dans le Kṣudrakavastu du Mûla-Sarvâstivâda-Vinaya, chap. xxi (éd. Tôkyô, XVII, 2, 2ª). Elâpattra était un religieux du temps du Bouddha Kâçyapa; il méditait sous un arbre Elâ quand des feuilles d'un rameau lui touchèrent le front. Irrité, il arracha les feuilles de l'arbre. Le Bouddha, qui raconte l'histoire à ses disciples, ne peut prévoir lui-même le terme de l'expiation subie par Elâpattra; c'est le Bouddha Maitreya qui le lui indiquera plus tard. M. Rockhill a analysé le récit d'après la version tibétaine (*Life of Buddha*, p. 46). Le Mahâvastu contient un rappel obscur et maladroit du même épisode, III, 383. La biographie du Bouddha, traduite de la version chinoise par Beal sous le titre de : *Romantic History of Buddha*, rapporte aussi (p. 276 et suiv.) l'histoire d'Elâpattra sous une forme apparentée de près au Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins. Fa-hien à Bénarès (*Fo-koue ki*, p. 96), Hiuan-tsang au pays de Takṣaçilâ (*Mém.*, I, 152) ont entendu raconter l'aventure du Nâgarâja. M. Foucher, dans son *Art gréco-bouddhique du Gandhâra* (p. 502-507), a étudié les représentations de la visite d'Elâpattra au Bouddha. Elle figure déjà sur un médaillon de Barhut. M. Foucher reproduit et décrit un bas-relief provenant de Karamâr dans le Gandhâra; tous les détails de la scène concordent avec le Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins, et ne concordent qu'avec lui, témoin l'intervention de Vajrapâṇi qui ne paraît que dans ce seul texte. C'est de ce Vinaya que proviennent

les éléments de la biographie tibétaine traduite par Schiefner et où M. Foucher trouve le commentaire du bas-relief. L'artiste du Gandhâra travaillait donc ou directement sur les données du Vinaya, ou sur des données que le Vinaya devait recueillir; sculpture et récit ont pour berceau commun le Gandhâra. Désormais, au lieu de dire : Rockhill, Schiefner, Dulva, nous pouvons dire : les Mûla-Sarvâstivâdins, dont le Vinaya est représenté par les documents d'origine tibétaine. La clarté et l'histoire y gagnent.

12. Les moines mendiants naufragés. — Un jeune moine sacrifie sa vie pour sauver son supérieur tombé à la mer avec lui. Le génie de la mer, touché, le transporte au rivage.

13. Les deux frères religieux. — L'aîné est un contemplatif; le cadet un docteur de la Loi. L'aîné prêche à son frère la vanité du savoir et le prix incomparable de la sainteté intérieure; le cadet, séduit par ses succès, tarde à se laisser convaincre, tombe malade, meurt dans les remords, renaît parmi les hommes; mais, tout petit enfant, il échappe aux bras de sa nourrice, tombe, se heurte, a un mouvement de colère, meurt du choc, et va en enfer. Le religieux contemplatif assiste impuissant et gémissant au spectacle douloureux des aventures de son cadet. — Les mots du sûtra cités à la page 75 : « Pratique le samâdhi; — applique-toi exclusivement à cela sans paresse ni fatigue » se réfèrent probablement au Saṃyutta Nikâya, III, 13 (*samâdhiṃ bhâvetha*).

14. Le roi Kaniṣka et les mendiants. — Le roi donne une leçon de charité à ses ministres; un d'entre eux, Devadharma, la reprend et la commente. — La note de la page 82, sur l'exemple classique de la tortue et du bois flottant, doit être complétée (voir conte 38, *inf.*).

15. L'avarice du roi Nanda. — Nanda va jusqu'à prostituer sa fille pour grossir ses trésors. Un jeune homme, épris de la princesse, viole la tombe de son propre père et prend la pièce d'or qu'on lui avait mise dans la bouche. Il est arrêté, conduit devant le roi qui fait un retour sur sa propre infamie. Son ministre Vararuci, qui le voit ébranlé, achève la leçon.

16. Le roi Açoka et son ministre Yaças. — Yaças est choqué des hommages rendus aux çramaṇas par Açoka. Le roi envoie son ministre offrir en vente au marché une tête d'homme; naturellement il ne se présente pas d'acheteur. Açoka instruit alors Yaças sur le mépris des signes extérieurs et sur la valeur de la sainteté. — M. Huber a retrouvé l'original sanscrit de ce conte incorporé dans le Divyâvadâna (*B. E. F. E.-O.*, 1904).

Chapitre IV.

17. La mère des Arhats qui ne veut pas payer l'octroi. — Une vieille femme, dont les trois fils sont des Saints, refuse de payer les droits d'entrée

sur des feuilles de palâça qu'elle a été cueillir au dehors. Le roi l'approuve et la félicite.

18. Koṭikarṇa à la ville des Pretas. — Koṭikarṇa, étant marchand, s'égare loin de la caravane, arrive à la ville des démons faméliques, entend leurs plaintes et leurs remords, et prend la résolution d'entrer en religion. — Le conte est court, mais il donne une orientation précise. La visite de Koṭikarṇa à la ville des Pretas est un épisode du Koṭikarṇa-avadâna, conservé dans le Divyâvadâna (1); cet avadâna est emprunté au Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins, section du Carmavastu (éd. Tôkyô, XVII, 4, 104^b-108^b). L'histoire de Koṭikarṇa est très importante; une des prescriptions capitales du Bouddha s'y rattache; aussi on la retrouve dans tous les Vinayas. Il n'en est que plus expressif de constater que l'épisode développé dans le Sûtrâlaṃkâra manque à tous les Vinayas, excepté celui des Sarvâstivâdins (*Chi-song-liu*, éd. Tôkyô, XVI, 4, 56^a) et celui des Mûla-Sarvâstivâdins. J'ai préparé une étude spéciale sur les recensions diverses du Koṭikarṇa-avadâna que je me propose de publier bientôt. Je note ici que c'est du récit des Mûla-Sarvâstivâdins que procède directement Kṣemendra, dans son Avadâna-kalpalatâ, n° 19; un grand nombre des récits de ce recueil sont d'ailleurs tirés de cette source, comme je pense le démontrer prochainement. A ce titre, Kṣemendra vaut comme un témoin de la tradition des Mûla-Sarvâstivâdins. Du Divyâvadâna procède le rédacteur du Svâyam-

bhuvapurâṇa (chap. vi); l'épisode manque à la recension de ce Purâṇa éditée dans la Bibliotheca Indica. (Voir mon *Népal*, III, 159, et la planche du Ier volume (nos 75-80) pour la représentation des aventures de Koṭikarṇa).

19. Les brahmanes nus raillés par un jeune moine. — Le jeune moine reçoit une leçon de modestie. Le texte de sûtra cité à la fin doit se référer au Sacca-Saṃyutta du Saṃyutta Nikâya (V, 414 et suiv.); il rappelle de près les vers de la page 432, répétés dans le Dîgha-Nikâya, II, p. 91.

20. La courtisane et le maître de la Loi. — Analysé ci-dessus, p. 77.

21. L'artiste de Puṣkalâvatî. — Un peintre qui a gagné trente onces d'or à l'étranger les donne à des bhikṣus. Sa femme et ses parents indignés le traînent devant le juge qui le félicite et le récompense. — Le Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins contient un certain nombre de contes qui ont pour héros des artistes; Schiefner en a traduit trois du Dulva tibétain (trad. anglaise de Ralston, *Tibetan Tales*, p. 360 et suiv.). Le conte du Sûtrâlaṃkâra a passé sous une forme abrégée dans le *Tsa-pao-tsang king* (traduit en chinois par Ki-kia-ye en 472; Nj. 1329; éd. Tôkyô, XIV, 10, 22b).

22. La pauvre fille charitable devenue reine. —

Une pauvre fille donne aux bhikṣus deux pièces de cuivre qu'elle a trouvées dans les ordures. Le sthavira prononce un vœu en sa faveur. Un nuage fidèle abrite la jeune fille; l'arbre sous lequel elle s'arrête garde sur elle son ombre immobile. Frappé du miracle, le roi du pays l'épouse. Elle multiplie alors ses aumônes, mais le sthavira refuse de prononcer en sa faveur un second vœu, car la charité vaut par l'intention.

Chapitre V.

23. Le moine mendiant et le démon. — Un bhikṣu entre dans la maison d'un brahmane; aussitôt tout y craque et y casse. Le brahmane est effrayé du présage; le bhikṣu lui démontre qu'un Yakṣa Ojohara avait élu domicile chez lui; l'arrivée d'un religieux bouddhique l'a terrifié. Le brahmane reconnaît la puissance du Bouddha.

24. Le chef de village que les brahmanes encouragent à se brûler vif. — Au moment où, excité par la récitation du Mahâbhârata et du Râmâyaṇa, il va monter sur le bûcher, un bhikṣu lui montre la folie des croyances brahmaniques qui promettent le ciel à leurs adorateurs.

25. Le marchand qui apporte au roi ses biens les plus précieux. — Sommé de communiquer l'inventaire de sa fortune, il n'y porte que les aumônes faites. Le roi l'approuve et exalte sa sagesse.

26. Le criminel converti. — Un prisonnier enfermé dans la salle du couvent entend lire et commenter le sûtra « sur l'action de s'opposer ou de céder au courant du samṣâra », demande d'entrer en religion, et devient un saint. — Je n'ai pu reconnaître le sûtra cité ici.

27. Le roi Açoka réduit à la pauvreté. — Açoka vieilli, désobéi, offre pieusement à la Communauté la moitié d'une mangue. — L'original est conservé dans le Divyâvadâna. Voir l'article de M. Huber, cité plus haut, n° 16.

28. La couronne de fleurs bien vendue. — Un upâsaka invité à une fête garde la guirlande qu'on lui offre pour en faire hommage à un stûpa.

29. Le magicien. — Un magicien pieux, pour illustrer la parole du Bouddha qui compare les phénomènes de la vie à une illusion magique, transforme un arbre en femme sous les yeux des bhikṣus, se livre avec elle à l'amour, puis la découpe en morceaux.

30. Le moine mendiant et les femmes du roi Açoka. — Açoka fait instruire ses femmes dans la Loi; le maître se contente de prêcher la charité. Une concubine royale veut savoir davantage, reçoit l'enseignement des Quatre Vérités. Le roi, loin de la châtier, vante son intelligence, et aussi la clarté de

la Loi, accessible même aux femmes, « dont l'intelligence est pourtant peu profonde ».

Chapitre VI.

31. Le roi Kaniṣka et le stûpa des Nirgranthas. — Voir l'analyse *supra*, p. 84. L'épisode de la rencontre du Bouddha avec Kâçyapa mérite un examen détaillé. « Au Bahuputraka stûpa — où le Bouddha était allé pour trouver Kâçyapa, — Kâçyapa adora les pieds du Bouddha : — « Celui-ci est mon Bhagavat ! — « celui-ci est mon Bouddha, le Sublime ! » — Le Bouddha dit à Kâçyapa : — « Si je n'étais pas un « Arhat — Et si je recevais tes hommages, — Ma « tête se briserait en sept. » M. Huber renvoie au Mahâvastu, III, p. 50-52, où Kâçyapa en effet raconte à Ânanda sa première entrevue avec le maître, au Bahuputraka cetiya . . . « Et le Maître me répondit : « Si quelqu'un, ô Kâçyapa ! en obtenant un pareil « auditeur doué d'une intelligence intégrale, se dé- « clarait un Parfait Bouddha sans être un Parfait « Bouddha, se déclarait omniscient sans être un « omniscient, se déclarait un voyant universel sans « être un voyant universel, se déclarait possesseur de « toute science et de toute vue sans avoir toute science « et toute vue, sa tête serait en sept ! » La ressemblance des deux textes est certaine; elle ne va pas à l'identité. Nous pouvons cependant retrouver la source précise du Sûtrâlaṃkâra. Au sûtra inséré ici dans le Mahâvastu correspond dans les Nikâyas palis

un sûtra du Saṃyutta, II, p. 219. Kâçyapa [Kassapa] raconte qu'il a rencontré le Maître au Bahuputta cetiya « entre Nâlanda et Râjagṛha ». A l'adoration de Kâçyapa! le Bouddha répond : « Celui qui, ô Kâçyapa, à un tel disciple doué totalement d'intelligence dirait : « Je sais ! » sans savoir, dirait : « Je vois ! » sans voir, la tête lui éclaterait. » Nous n'avons pas encore ici l'original.

La rédaction sanskrite du Saṃyukta-âgama est perdue. (La mission Grünwedel en a retrouvé des débris dans le Turkestan chinois; cf. *T'oung-pao*, juillet 1904.) Mais nous en avons deux versions chinoises, l'une, incomplète et anonyme, exécutée entre 350 et 431 (Nj. 546 [lire : Saṃyuktavargâgama]; éd. Tôkyô, XIII, 5); l'autre complète, et qui diffère notablement de la recension palie, traduite par Guṇabhadra entre 420 et 479 (Nj. 544; éd. Tôkyô, XIII, 2-4). Le sûtra de l'ordination de Kâçyapa se retrouve avec de très légères variantes dans les deux versions. Je traduis sur l'ancienne (p. 41ª) : « En ce temps, dans la ville de Râjagṛha il y avait *Lo-lo-kien-t'o*, et dans *Lo-lo-kien-t'o*, le stûpa des Fils nombreux (Bahuputraka) [nouv. vers., vol. 4, p. 40ª : « Entre la ville de Râjagṛha et le village de Nala, il y avait le stûpa des Fils nombreux »]. . . Le Bouddha répondit à Kâçyapa : « Si dans le monde on « a des disciples auditeurs, sans avoir totalement la « perfection de l'intelligence [nouv. v. : « Maintenant « tu as réalisé pleinement la pureté du cœur, et tu « mérites les hommages »], si, sans être un Bhagavat,

« on dit : « Je suis Bhagavat »; sans être un vrai « Arhat, on dit : « Je suis un Arhat » [nouv. v. : « si « sans savoir on dit savoir; si sans voir on dit voir, « si sans être un Arhat, on se dit Arhat »], si sans être « omniscient on se dit omniscient, à un pareil « homme la tête doit lui éclater en sept morceaux ! » [nouv. v. : « si sans être un samyaksaṃbuddha on se dit samyaksaṃbuddha, alors il doit arriver que spontanément le corps se brisera en sept morceaux ! »]. Nous retrouvons ici, et ici seulement, la mention de l'Arhat et la tête qui éclate en sept. Il ressort de cette constatation qu'Açvaghoṣa tenait pour canonique le texte conservé dans la rédaction sanscrite; si nous ne pouvons affirmer que c'était le Saṃyukta-âgama définitivement constitué, c'était au moins le sûtra tel qu'il a été recueilli dans le Saṃyukta-âgama.

32. Le moine mendiant qui quitte la vie religieuse pour s'établir boucher. — Un bhikṣu rentre dans le monde pour se marier; comme « il n'avait pas appris à gagner de grandes richesses par un petit travail », il s'établit boucher. Un ancien confrère le rencontre, lui jette cet avis : « Pèse bien ! » Cette seule parole le ramène à la vie religieuse.

33. Le laboureur intelligent. — Il vient en ville, voit le luxe des riches, et n'accuse que son karman.

34. Le laboureur et le trésor. — Le Bouddha se promenant avec Ânanda dans le pays de Çrâvastî lui

montre un trésor caché et dit : Voilà un grand serpent venimeux! Un paysan l'entend, va voir, s'empare du trésor. Brusquement enrichi, il est dénoncé au roi, arrêté; il admire alors la sagesse du Bouddha et le roi ému lui laisse son trésor.

35. Le fils du ministre devenu voleur. — Tombé dans la misère, abandonné de tous, il pénètre de nuit dans la chambre du roi, cambriole sans que le roi ose bouger; altéré, affamé, il prend des cendres pour des grains, les mêle à l'eau, les absorbe, et satisfait à si bon compte, rougit de ses fautes et avoue son repentir au roi.

36. Le maître et le disciple. — Leçon de morale à propos d'un feu sans fumée ni flamme.

37. Le dânapati intéressé. — Le supérieur des religieux invités ne peut que lui souhaiter de ne manquer de rien dans les mauvaises voies (enfer, etc.); il n'a pas su s'assurer les bonnes.

38. Le petit enfant qui entend un passage d'un sûtra. — Frappé de la comparaison classique avec la tortue aveugle qui réussit à passer sa tête dans le creux d'un bois flottant en plein océan, un enfant essaie de réaliser ce tour de force dans un bassin, échoue, et admire la sagesse du Bouddha. — M. Huber a reproduit (p. 82) une note insuffisante sur cette comparaison célèbre. Elle se retrouve dans le Sûtrâlaṃkâra, p. 63. M. Harinath De en a traité

dans le *Journal of the Pali Text Society*, 1906-1907, p. 173 et suiv., à propos d'une citation dans le commentaire du Bodhicaryâvatâra; il la signale aussi dans le Majjhima Nikâya, III, 169, les Therîgâthâs, v. 500, l'Atthasâlinî, p. 60. Mais, de toutes ces références, le Majjhima seul a le trait caractéristique rappelé par Açvaghoṣa : la tortue aveugle « vient tous les cent ans à la surface ». Ce trait se retrouve, avec la comparaison tout entière, dans le Saṃyutta Nikâya, V, 455 (*kâṇo kacchapo yo vassasatassa vassasatassa accayena sakim unmujjeyya kiṃ... gîvaṃ paveseyyâ tî*). L'idée même du conte a pu être suggérée par le titre du sûtra du Majjhima : Bâla-paṇḍita, où il signifie « le puéril et le sage »; mais le composé peut avoir aussi le sens de « le sage enfant ».

39. Le roi et le Caṇḍâla. — Un ancien voleur raconte au roi qu'un homme a mieux aimé jadis se laisser tuer que de donner la pièce de cuivre qu'il serrait dans sa main.

40. Le moine mendiant qui, avec trois coups de bâton, apprend à un voleur les trois Refuges. — Voir *supra* p. 77.

Chapitre VII.

41. Le moine mendiant accusé d'aimer trop les offrandes. — Il remercie le calomniateur qui a détourné de lui la convoitise des offrandes.

42. Le blanchisseur et le forgeron qui entrent dans la vie religieuse. — Maudgalyâyana ne réussit pas à les instruire; mais Çâriputra trouve une méthode adaptée à leur profession ancienne; il en fait des saints. — L'hymne à Çâriputra, chanté par les deux moines, me semble un indice historique de haute importance. Çâriputra est « le grand chef de la Loi du Bouddha », « celui qui pour la seconde fois a tourné la Roue de la Loi ». « Le Bouddha a dit que Çâriputra — Tournera pour la seconde fois la Roue de la loi. » Des expressions presque identiques reparaissent dans l'Açokâvadâna (Divyâvad., 394) où le patriarche Upagupta célèbre les mérites du grand disciple (*sa hi dvitîyaçâstâ dharmasenâdhipatir dharmacakrapravartanaḥ prajñâvatâm agryo nirdiṣṭo Bhagavatâ . . . saddharmacakram atulaṃ yaj Jinena pravartitam anuvṛttaṃ hi tat tena Çâriputreṇa dhîmatâ*). Nous voyons à quel rang Çâriputra était exalté par la piété bouddhique à la cour de Kaniṣka. Et on comprend alors qu'un Chinois, envoyé en ambassade à la cour de ce prince (ou d'un autre roi de la même dynastie), ait rapporté en Chine avec la légende du Bouddha le souvenir de Çâriputra (*Cha-liu*) comme le « second fondateur ». C'est là un élément de plus à la discussion d'un document chinois qui a soulevé de nombreuses controverses. (Voir en dernier lieu, Chavannes, *T'oung pao*, 1905, p. 546 et suiv., et Pelliot *B.E.F.E.-O.* 1906, p. 376 et suiv.) Les corrections proposées par les deux savants sinologues me semblent parfaite-

ment inutiles. Le Wei-lio donne un résumé de la vie du Bouddha; puis il ajoute : « Dans l'Inde, il y eut encore un homme divin nommé *Cha-liu.* » Et, pour justifier cette asssertion, il rappelle le voyage de King chez les Ta Yue-tche, en 2 avant J.-C., et le témoignage de ce voyageur qui, ayant recueilli de vive voix des livres du Bouddha, disait, d'après ces livres mêmes : « Le second fondateur, c'est cet homme », à savoir *Cha-liu*, Çâriputra. La suite des idées me paraît évidente.

43. Le Bouddha convertit un homme d'une caste méprisée. — C'est la conversion de *Ni-t'i*, un des plus beaux récits du Sûtrâlaṃkâra (voir p. 76). Le sujet est certainement emprunté à un sûtra; mais je n'ai pu en découvrir la source. La même histoire se retrouve[1] identique dans sa teneur, au chapitre XXX du Dâmamûka (*Hien-yu yin-yuen king*, traduction chinoise de l'an 445; Nj. 1322; éd. Tôkyô, XIV, 9); mais la version tibétaine, traduite par Schmidt, *Der Weise und der Thor*, n'a pas ce chapitre. Le Mahâprajñâpâramitâ-çâstra, attribué à Nâgârjuna (traduit en chinois en 402-405 : *Ta-tche-tou-loun*, Nj. 1169; éd. Tôkyô, XX, 2), au chapitre 26 (p. 27[a]) rappelle cette histoire : « Comme *Ni-to* le balayeur d'ordures converti par le Bouddha devint arhat. » Le conte, très développé, contient en particulier un rappel de conversions notables opérées par le Bouddha, et

[1] L'histoire de *Ni-t'i* est expressément rappelée dans le conte 52, p. 258.

mis dans la bouche du Bouddha lui-même. Je laisse de côté les allusions aux personnages de haute notoriété comme Upâli; je chercherai surtout à éclaircir ceux dont la physionomie est incertaine ou mal connue.

Le miséreux *Siu-lai-to* doit correspondre en sanscrit au nom de Suratha. On pourrait être tenté d'y chercher Surâdha qui paraît, d'ailleurs sans physionomie arrêtée, dans le Saṃyutta Nikâya, III, 80. Mais le nom de Râdha, qui revient constamment dans le Râdha-Saṃyutta du Saṃyutta Nikâya, III, 188 et suiv., est toujours transcrit *Lo-to* (éd. Tôkyô, XIII, 2, 30ª et suiv.).

Tcheou-li-p'an-te « aux sens obtus » est Culla-Panthaka, le héros du xxxvᵉ avadâna du Divya; en fait cet avadâna est extrait du Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins (éd. Tôkyô, XVI, 9; chap. 32). Le malheureux Panthaka, entré à l'école « oubliait *a* en apprenant *b* » et désespérait ses maîtres (Divyâd. p. 486).

Le jeune *Siu-to-ya?* (Sudaya?) — Le paisible *Po-kia-lai* (Bhagiratha?). — *Pou-to-li* « qui avait renoncé à toutes les affaires » est Potaliya, qui donne son nom à un sutta du Majjhima Nikâya, I, 359 (Madhyamâgama, version chinoise, éd. Tôkyô, XII, 7, 71 *bis*) Potaliya aborde le Bouddha en ces termes : « J'ai renoncé à toutes les occupations professionnelles; j'ai cessé définitivement toutes les affaires... Que Bhagavat veuille m'instruire! »

L'ivrogne *Yu-kia* (Yuga? Ugra?).

Vâsiṣṭha (*Po-se-tch'a*) « dont le cœur était affolé par la perte de son enfant » est Vâsiṣṭhî, la Vâsiṭṭhî pâlie, dont les Therîgâthâs (v. 133-138) rappellent encore le deuil cruel : « J'étais affolée par la perte de mon fils. . . » (cf. le commentaire de Dhammapâla, Paramatthadîpanî, p. 124 et suiv.). Son deuil et sa conversion sont racontés dans un sûtra du Saṃyuktâgama (nouv. vers. chinoise, XIII, 4, 52[a]; anc. vers., XIII, 5, 29[a]).

O-siu-pa-ti (Açvapati?) disciple des hérétiques.

Le « robuste » *Lo-tch'a-ho-lo* n'est pas Râjahara, mais Râṣṭrapâla, héros du sutta 82 du Majjhima, II, 54 (Madhyamâgama, vers. chin., XII, 6, 51[b], chap. xxxi.) Cette conversion importante est aussi rappelée dans le Buddha-carita, au v. 1702, où les restaurations malheureuses de Beal ne permettent guère de la reconnaître : « dans le Thurakusati (? ou : voisinage de [Ma]thurâ) il convertit Piṇḍapâla (ou : vara) ». Il faut lire : « à Thûlakuṣṭhita, il convertit Râṣṭrapâla ».

Le « vieux et décrépit » *Lo-kiu-lo* est (avec une assimilation de *n* à *l*, cas fréquent) le Nakulapitâ du Saṃyutta Nikâya, III, 1, qui aborde Bhagavat en ces termes : « Je suis, ô vénérable, âgé, vieilli; j'ai fait mon temps. » Le sûtra correspondant du Saṃyuktâgama (nouv. vers., XIII, 2, 27[a], chap. 5) l'appelle Nakula et lui donne l'âge de 120 ans. Le Buddhacarita rappelle sa conversion, impossible toutefois à reconnaître dans Beal : « Ensuite il alla au pays de Po-kia (Bhagga), convertit le Yakṣa démoniaque qui

avait nom Pi-cha, et aussi Na-kiu-la (Nakula), père et mère. » Beal substitue Vajji à Bhagga, et Nâgara à Nakula. Nakulapitâ réside, d'après le sûtra, au Çiçumâra-giri (Suṃsumâra) qui se trouve effectivement dans le pays de Bhagga.

Le vieux *Po-kiu-lo* « devenu Arhat » est certainement Bakkula, le héros du sutta 124 du Majjhima, où il convertit l'hérétique Kassapa par le tableau de la vie parfaitement paisible qu'il mène « depuis quatre-vingts ans qu'il est entré en religion ». Le Madhyamâgama (vers. chin.) a le même sûtra au chap. 8 (éd. Tôkyô, XII, 5, p. 48[a]); mais le début présente une divergence caractéristique : « Voici ce que j'ai entendu dire. Pas longtemps après le Parinirvâṇa du Bouddha, l'âyuṣmat *Po-kiu-lo* était à Râjagṛha. . . » L'indication de temps donnée manque au pali, qui a tenu sans doute à effacer une date qui ne concordait pas avec la tradition orthodoxe sur la composition du Sutta-pitaka aussitôt après la mort du Bouddha.

Siu-t'o yen, « çrâmaṇera de sept ans » (Sautâyana?).

Les seize *Po-lo-yen* « dans le cœur desquels il y avait des doutes difficiles à résoudre » doivent être en sanscrit des Pârâyaṇa. Il s'agit évidemment des seize brahmanes, disciples de Bâvarî, qui dialoguent tour à tour avec le Bouddha dans la dernière section du Sutta Nipâta, le Pârâyaṇavagga. Ce sont « les brahmanes du Pârâyaṇa ». S'il pouvait subsister la moindre hésitation, je me contenterais de renvoyer à un sûtra du Saṃyuktâgama, chap. 43 de la nouvelle version chinoise (XIII, 4, 46[b]) qui cite

la réponse du Bouddha à Tissa Metteya māṇavaka (vers 2 de la Tissa° pucchâ) avec cette indication : « Comme il a été dit à *Po-lo-yen Ti-che Mi-te-le* = Pârâyaṇa Tiṣya Maitreya. » Nous avons donc dans la mention des seize Po-lo-yen l'indication d'une collection sanscrite (témoin, entre autres, la forme du nom de Maitreya) parallèle à la dernière section du Sutta Nipâta pali. — Il n'est pas superflu d'observer qu'ici encore le Buddha-carita concorde avec le Sûtrâlaṃkâra; Beal une fois de plus a tout brouillé par ses transcriptions : « les Brahmanes *Po-lo-yen* (Pârâyaṇa) au mont *Po-cha-na* (Pâṣâṇa), par le sens subtil d'une demi-stance, il les subjugua et les amena à la paix de la foi » (v. 1681). C'est en effet, au Pâsâṇaka cetiya que le Sutta Nipâta (Pârâyaṇa, I, 38) place l'entretien des seize brahmanes et du Bouddha. Le *Chan-kien-p'i-p'o-cha* (Nj. 1125; éd. Tôkyô, XVII, 8), qui est un arrangement de la Samanta-pâsâdikâ de Buddhaghoṣa, mentionne aussi les *Po-lo-yen* dans un passage curieux qu'on ne me reprochera pas de traduire ici.

« Le maître de la Loi dit : « Depuis le commen- « cement de la carrière du Bouddha jusqu'à son Nir- « vâṇa, combien y a-t-il eu de bhikṣus bien arrivés « (*chan-lai*, svâgata)? — Le nombre en est de 1341 « personnes. — Quels sont leurs noms? — Les Pañca- « vargîyas, Âjñâtakauṇḍinya, etc., puis le maître de « maison *Ye-chou* (Yaçaṣ) avec les cinquante-quatre « personnes de son intimité, puis les trente de la « Joyeuse Compagnie (Bhadravargîyas), puis les mille

« *Che-tchi-lo* (Jaṭilas), les deux mahâçrâvakas [Çâri-« putra et Maudgalyâyana] et deux cent cinquante « hommes, et *Yang-kiu-mo-lo* (Aṅgulimâla)[1]. C'est « pourquoi le Vinaya célèbre les 1341 dans ces vers :

« Mille trois cent quarante et une personnes ont « eu la grande pensée de Foi ; tous sont venus visiter le « Bouddha. Le Tathâgata, le Compatissant les prit « de sa main couleur d'or; il leur parla de sa voix « brahmique; au temps convenable ils obtinrent le « salut, le vêtement et le vase du religieux s'offrirent « d'eux-mêmes ; tous sont les Bienvenus. »

« Tous ceux de grande intelligence sont nommés des bhikṣus Bienvenus. Mais il n'y a pas seulement que ces bhikṣus Bienvenus; il y a encore d'autres bhikṣus Bienvenus : le brahmane *Sse lou* (Selo) avec trois cents personnes, puis *Mo-ho-kie-pin-na* (Mahâkapphiṇa) avec mille personnes, le royaume de Kapilavastu avec dix mille personnes, puis seize mille personnes sorties de la vie domestique avec les brahmanes *Po-ye-lo-ni* (lire : *Po-lo-ye-ni;* il s'agit évidemment des seize Pârâyaṇas, chacun avec la compagnie classique de mille personnes; au reste le dictionnaire *Fan-fan-yu* (vi^e siècle) a lu *Po-lo-ye-ni* et

[1] Autre liste des bhikṣus Bienvenus dans le Vinaya des Mahâsâṃghikas, chap. xxiii (éd. Tôkyô, XV, 9, 58^b) : Âjñâtakauṇḍinya, etc., 5; Pûrṇa Maitrâyaṇîputra, etc., 30 ; à Benarès le fils de Bien-Supérieur; Uruvilvâ-Kâçyapa, etc., 500 ; Nadî-Kâçyapa, etc., 300; Gayâ-Kâçyapa, etc., 200 ; Upasena, etc., 250; Çâriputra et Maudgalyâyana, etc., 500; Mahâ-Kâçyapa, Chanda, Kâlodâyi, Upâli, les Çâkyas, 500; *Po-tou* (ou *kiu-mo*)-*ti*, 500; la bande de voleurs, 500; le fils du maître de maison Bienvenu.

traduit ce mot par : « passé à l'autre rive », sens du mot *pârâyaṇa*). Tous sont des bhikṣus Bienvenus; les *Siu-to-lo* (Sûtras) en parlent; dans le *P'i-ni tsang* (Vinaya-piṭaka) il n'est pas fait mention de leur nom. » Cette désignation de *svâgata* appliquée aux auditeurs du Bouddha est en effet classée d'après la liste des noms de çrâvakas dans la Mahâvyutpatti, § 47, n° 39.

Les soixante villageois imbéciles qui désiraient se marier. L'allusion reste à expliquer.

La bhikṣuṇî *Ta-mo-ti-na* [*ti*, et non *to*] « dont l'intelligence n'était pas profonde, mais qui acquit du Bouddha une intelligence profonde, de sorte qu'elle pouvait résoudre les questions difficiles des hommes éminents » est la Dhammadinnâ palie, héroïne du sutta 44 du Majjhima, I, 299, où l'upâsaka Viçâkha lui pose une série de questions des plus abstruses qu'elle résout brillamment, si bien que le Bouddha s'écrie : « Savante en vérité est Dhammadinnâ la bhikkhunî ! de grande science est Dhammadinnâ la bhikkhunî ! Si tu me posais la même question, ô Visâkha ! je te répondrais exactement comme elle. » Le nom de Dhammadinnâ est donné sous la forme sanscrite de Dharmadinnâ dans la Mahâvyutpatti, § 47, n° 45; cependant la version chinoise du Madhyamâgama sanscrit, dans le sûtra correspondant au 44 du Majjhima, donne le nom de la bhikṣuṇî traduit (et non pas transcrit, comme c'est le cas ordinaire) sous la forme *Fa-lo* « Joie de la Loi », forme qui ne répond pas à Dharmadinnâ « Loi-don-

née » et qui semble supposer un autre original. (Sur Dhammadinnâ, cf. Therîgâthâ, v. 12 et le commentaire de la Paramatthadîpanî sur ce vers.)

Mi-pa-t'i « femme d'un roi puissant » cache probablement sous une transcription tronquée le personnage de Çyâmavatî, femme d'Udayana, roi de Kauçâmbî, la pieuse héroïne du Mâkandikâvadâna (Divyâv., XXXVI). Cet avadâna n'est du reste qu'un extrait du Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins, chap. 48 (vers. chin., XVI, 9, 103ª-109ᵇ). — Cf. aussi l'Atthakathâ du Dhammapada, v. 21-23.

Kiu-chou-to-lo « esclave de basse caste » est Kubjottarâ (pali Khujjuttarâ), l'esclave de la reine Çyâmavatî, qui mérita d'être proposée comme exemple de science (*bahussutâ;* Aṅguttara Nikâya, I, 26) et aussi de dévotion (*saddhâ; ibid.*, 88), et enfin comme le modèle des auditrices (*pamâṇaṃ sâvikâṇaṃ; ibid.*, 89). L'histoire de sa conversion est racontée dans le Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins, juste avant le début du Mâkandikâvadâna (vers. chin., XVI, 9, 103ª).

Tche-lo « çrâmaṇerî âgée de sept ans » peut être la therî Câlâ dont le Saṃyutta Nikâya, I, 132, et les Therîgâthâs, v. 182-188, nous ont conservé quelques vers. Elle était la sœur de Çâriputra (v. Paramatthadîpanî, sur Thg. v. cités).

44. Le faux Arhat. — Un démon, sous les dehors d'un bhikṣu, essaie de tromper les religieux d'un couvent; mais un maître de la Loi reconnaît la fraude, « car l'Abhidharma est la pierre de touche

pour savoir la vérité ». C'est un indice de plus qui atteste l'exaltation de l'Abhidharma chez les docteurs groupés autour de Kaniṣka; l'exaltation de Çâriputra est la manifestation du même esprit, qui s'affirme particulièrement dans la composition de la Vibhâṣâ.

Chapitre VIII.

45. Le fils du roi de Chine. — A la suite d'une maladie, le prince devient aveugle. Des marchands de Takṣaçilâ viennent en Chine et conseillent au roi d'envoyer son fils dans leur pays où le bhikṣu Ghoṣa pourra le guérir. Le prince se rend avec une escorte à Takṣaçilâ, et implore Ghoṣa, qui consent à tenter un remède. Il remet à chacun des moines une tasse de cuivre où chacun d'eux doit recueillir les larmes que l'explication de la Loi ne manquera pas de leur tirer. Et il se met à réciter le sûtra des Douze Nidânas (cf. *sup.*, conte 2). La communauté fond en larmes; Ghoṣa se sert de ces pleurs pour laver les yeux du prince, qui recouvre la vue.

Hiuan-tsang (*Mém.*, I, 159-161) rapporte exactement la même histoire, avec les mêmes détails; c'est aussi l'arhat Ghoṣa qui opère le miracle; mais le prince guéri est Kuṇâla, l'Hippolyte hindou, le fils d'Açoka. Hiuan-tsang coud le récit au sommaire du Kuṇâlâvadâna, tel qu'il est conservé dans le Divyâvadâna (xxvii) et qu'il est incorporé dans l'Açokâvadâna (*A-yu wang king*, et *A-yu wang tch'oan*). Mais l'Açokâvadâna, dans les deux versions

chinoises, passe immédiatement du Kuṇâlâvadâna à l'Açokâvadâna du Divya; l'accord des deux versions atteste que, au IIIe siècle comme au VIe, le miracle de Ghoṣa n'était pas entré dans cet ouvrage. Comment le transport s'est-il opéré? La scène ne s'est pas déplacée; dans un cas comme dans l'autre, c'est à Takṣaçilâ que Ghoṣa opère le miracle. Le conte du Sûtrâlaṃkâra semble bien être la forme la plus ancienne, car son héros est le plus modeste. Kuṇâla, qui était pour ainsi dire le type du prince aveugle dans la légende bouddhique, a pu facilement hériter d'un devancier plus obscur et joindre cet épisode à son cycle en formation.

L'arhat Ghoṣa, qui passe toujours pour l'auteur du miracle, peut être le bhadanta Ghoṣa, dont un traité conservé dans la collection chinoise (Nj. 1278; éd. Tôkyô, XXIV, 1; traduit entre 220 et 265) porte le titre de «l'Ambroisie de l'Abhidharma» (Abhidharmâmṛtaçâstra). C'est un catéchisme de l'Abhidharma, et qui contient naturellement un chapitre (le septième) sur les Douze Nidânas, distribués en trois classes (kleça°, karma°, duḥkha°). Le nom de Ghoṣa figure aussi sur les deux listes de filiation de l'école Sarvâstivâdin (voir *supra*, p. 93). Sur l'une (I) il est classé le quatorzième, immédiatement avant Pûrṇa et Açvaghoṣa II; sur l'autre (qui ne porte, je le rappelle, qu'un seul Açvaghoṣa), il est classé le dixième, entre Açvaghoṣa et Pûrṇa. Dans les deux cas, il reçoit le titre de bodhisattva. Il s'agit donc manifestement d'un personnage qui vit à peu de

distance d'Açvaghoṣa ; il précède sur les deux listes l'arhat Pûrṇa, qui est un des maîtres d'Açvaghoṣa. J'ajoute encore que Târanâtha place sous le règne du fils de Kaniṣka un bhadanta du nom de Ghoṣaka, qu'il qualifie de Tukhâra « le Tochare » ; un maître de maison qui vit dans le pays d'Açmâparânta « à l'ouest du Cachemire et près du Tukhâra » fait venir Ghoṣaka de l'Ouest.

M. Huber a eu raison de parler du « roi de Chine » puisque le traducteur chinois emploie la désignation de « Terre des Han ». L'original sanscrit portait certainement Cîna ; les traducteurs chinois n'ont jamais hésité à rendre ce nom par une des appellations de la Chine. Je n'en suis pas moins assuré qu'ils ont eu tort, et que le nom de Cîna s'applique proprement, dans la littérature sanscrite, à un territoire beaucoup moins éloigné de l'Inde. Je me propose de l'établir dans un travail dont j'ai déjà publié la première moitié (*B. E. F. E.-O.*, juill.-déc. 1905).

46. Le Caṇḍâla qui refuse d'exécuter un criminel. — Le père et ses cinq fils se récusent tour à tour et subissent le martyre plutôt que de mettre à mort un être vivant. Le tour du sixième fils est arrivé. Sa vieille mère supplie le roi de l'épargner : « Mais tu as laissé tuer les autres sans protester ! s'écrie le roi. — C'est que le père et les cinq aînés avaient « vu les Vérités saintes », avaient ainsi reçu le baptême spirituel ; le dernier est encore un « homme vulgaire », étranger à l'Église ; c'est son salut éternel

qui est en jeu. Le roi s'émerveille, salue dans ces Caṇḍâlas de véritables héros et honore leurs cadavres.

47. La conversion d'Upâli. — Le sujet est banal; il est emprunté à la biographie du Bouddha et en constitue un des épisodes fameux. Il n'en est que plus instructif de chercher à quelle tradition précise Açvaghoṣa se rattache.

Les familles des Çâkyas ont sur la demande du roi Çuddhodana choisi des délégués de clan qui doivent entrer en religion. Leur barbier, Upâli, qui rase leurs cheveux et leurs barbes, s'attriste. De quoi vivra-t-il maintenant? Les Çâkyas lui donnent leurs parures comme consolation. Mais Upâli, touché par leur exemple, prend en aversion ces bijoux et aspire à la vie religieuse. Comme il aimerait à y entrer, s'il n'était pas un vil Çûdra! A tout hasard, il va s'offrir au Bouddha, qui reconnaît que le karman d'Upâli est mûr et l'accepte comme disciple, sans souci des questions de caste. Upâli se trouve aussitôt rasé et vêtu du kaṣâya par miracle. Les cinq cents Çâkyas, Bhadrarâja en tête, surviennent alors; le maître leur prescrit de saluer par ordre d'ancienneté les bhikṣus. Upâli est le dernier. Arrivés à lui, les Çâkyas protestent. « C'est un barbier! c'est un Çûdra! » Bhagavat leur enseigne alors que le monde est une illusion magique; il n'y a en réalité ni maîtres ni esclaves. Et Bhadrarâja et les autres Çâkyas se soumettent, et, prenant dans leurs mains

les pieds d'Upâli, ils s'inclinent. L'univers entier s'agite de voir écroulé l'orgueil des Çâkyas.

Le Vinaya pali rapporte la conversion d'Upâli dans le Cullavagga, VII, 1. Le contraste est saisissant. Ici tout se passe sagement, pieusement, dans un monde idéal de moines et de dévots. Bhaddiya (=Bhadra) Râja le Çâkya, et Anuruddha, Ânanda, Bhagu, Kimbila et Devadatta, avec leur barbier Upâli comme septième, partent en pompe de la ville; une fois sortis, ils renvoient leur cortège, et aussi Upâli, à qui ils offrent leurs parures. Upâli, qui n'a pas ici les préoccupations laïques du gagne-pain, accepte, et s'en va. Mais en route, il est pris de peur : les Çâkyas vont croire qu'il a tué les six nobles et vont le mettre à mort. Plutôt entrer en religion! Il retourne sur ses pas, explique sa résolution aux six Çâkyas, qui l'approuvent, « car les Çâkyas sont farouches, et auraient bien pu le tuer ». Et tous les sept vont ensemble auprès du Bouddha, et les six Çâkyas prient bien gentiment le maître d'accepter Upâli comme disciple « pour que l'orgueil des Çâkyas soit humilié en nous, Çâkyas! ». Et alors Bhagavat reçoit dans la communauté tout d'abord Upâli le barbier, et ensuite les jeunes Çâkyas. Rien n'est plus moral, ni plus édifiant; la protestation orgueilleuse des Çâkyas se change en un murmure d'humilité surhumaine.

Le récit du Mahâvastu (III, 179 et suiv.) représente une autre tradition : il est extrait du Vinaya des Mahâsâṃghikas, de la secte Lokottaravâdin.

Les cinq cents Çâkyas se rendent sur leurs chars auprès du Bouddha, et le saluent. Or Upâli, qui était leur barbier, avait été attaché par sa mère au service personnel du Bouddha. La mère consultait anxieusement Bhagavat sur le travail d'Upâli; et Bhagavat sous couleur d'indiquer des progrès à faire donnait au barbier des conseils qui servaient à son salut. Les Çâkyas sur le point d'être ordonnés lui laissent leurs parures; mais Upâli qui est déjà parvenu au quatrième dhyâna les dédaigne et demande l'ordination que le Bouddha lui accorde aussitôt, et qu'il réalise par un miracle. Les Çâkyas surviennent, sollicitent et obtiennent sans difficulté la même faveur. Mais, comme ils sont cinq cents, le Bouddha soucieux toujours de la hiérarchie dans l'ordre déclare que sera considéré comme le plus ancien celui qui aura le premier salué les pieds d'Upâli. C'est à qui s'empressera; et la foule s'écrie : « Il est vaincu, l'orgueil des Çâkyas. » Ici, ni protestation, ni humilité; c'est par une ruse, une simple spéculation sur la vanité humaine que Bhagavat décide les Çâkyas à saluer Upâli. La légende, respectée dans ses grandes lignes, a été ingénieusement accommodée[1].

Passons au Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins, con-

[1] Le récit de la biographie traduite par Beal (*Romantic History of Buddha*, p. 352) est, comme d'ordinaire, étroitement apparenté au récit Mahâsâṃghika. Je le laisse ici de côté puisqu'il n'est pas canonique. J'ai pour la même raison laissé de côté le récit de l'Atthakathâ sur le Dhammapada, v. 17; ce récit ne fait que résumer celui du Cullavagga.

servé en chinois et en tibétain. La version tibétaine (Dulva, IV, 164) se trouve en fait analysée par Rockhill, *Life of the Buddha*, p. 55. Feer a traduit le récit qui précède immédiatement la conversion d'Upâli dans les *Fragments extraits du Kandjour* (*Annales du musée Guimet*, V, 35-63). La version chinoise, disposée sur un autre plan que la version tibétaine, place également la conversion d'Upâli dans le Saṅghabhedaka-vastu, chap. 9 (éd. Tôkyô, XVII, 3, 39[b]). Les cinq cents Çâkyas vont trouver Bhagavat. Le roi Çuddhodana leur envoie Upâli pour les raser. Upâli commence par Bhadrarâja et se met à pleurer. Bhadrarâja lui demande la cause de ses larmes. « J'ai toujours soigné ta personne, répond-il; si Bhadrarâja entre en religion, je n'ai plus de quoi soutenir ma vie. Si je dois soigner maintenant un méchant roi, mieux vaut mourir et n'être pas né ! » Bhadrarâja le réconforte et lui promet de le tirer d'affaire. Les cinq cents Çâkyas une fois rasés, Bhadrarâja leur propose de laisser à leur ancien barbier les robes et les parures qu'ils vont quitter définitivement; ils acceptent et vont se baigner, selon la règle. Upâli, en présence de leurs dépouilles somptueuses, est pris de dégoût pour le monde : « Si ces nobles jeunes gens ont renoncé à la fortune, aux plaisirs, etc., pour devenir mendiants, il ne saurait m'être séant de m'occuper de ces hochets; je n'en tirerais que chagrin. Si je n'étais pas de basse caste, je serais entré dans l'ordre du Dharma bien énoncé; j'aurais fait mes efforts pour tra-

verser le courant et m'affranchir des Liens. » Çâriputra observe les dispositions d'Upâli, se rend auprès de lui, s'enquiert de son souci, lui promet un remède et l'emmène auprès de Bhagavat. Bhagavat lui dit : « Upâli ! sois le bienvenu ! adonne-toi aux pratiques d'un brahmacârin ! » Et soudain Upâli se trouve rasé, vêtu du kaṣâya ; il avait l'air d'être sorti du monde depuis sept jours [Rockhill : depuis huit ans ; le Sûtrâlaṃkâra, p. 227, se contente de dire : de longue date]. Les cinq cents Çâkyas, ayant reçu l'initiation *jñâpti-caturtha* (et corriger ainsi Huber p. 227, l. 8-9), arrivent à leur tour et saluent les pieds de Bhagavat et des bhikṣus dans l'ordre d'ancienneté. Arrivé devant Upâli, Bhadrarâja reconnaît ses pieds, lève les yeux, voit l'ancien barbier et proteste violemment. Mais le Bouddha déclare que la règle de l'ancienneté dans l'Ordre est absolue. Bhadrarâja s'incline alors, et au même moment la terre tremble.

J'ai dû longuement analyser le récit pour mettre en pleine lumière son identité fondamentale avec le conte du Sûtrâlaṃkâra. Tous les détails du récit coïncident ; Açvaghoṣa n'a fait que supprimer l'intervention de Çâriputra qui allongeait la narration sans fortifier la leçon. Les paroles mêmes des personnages reprennent et développent les thèmes indiqués dans le Vinaya. La conclusion s'impose, nécessaire : Açvaghoṣa a connu et pris pour base le récit inséré dans le Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins, que ce récit ait fait partie intégrante du Vinaya dès

son époque, ou qu'il y ait été introduit à une date postérieure.

48. L'avare Çûra. — Les plus grands disciples n'arrivent pas à triompher de son avarice; le Bouddha y réussit, en ménageant son avarice même. Mâra, désolé de voir échapper sa proie, se présente à Çûra sous l'aspect du Bouddha en personne, comme s'il voulait rétracter l'enseignement qui vient de convertir l'avare. Çûra reconnaît la ruse du démon et le chasse. Ce récit était certainement très connu, car il est rappelé expressément dans trois autres contes du Sûtrâlaṃkâra (44, le faux Arhat; 54, Upagupta et Mâra; 76, l'upâsaka malade). M. Huber a retrouvé l'histoire de Çûra dans le commentaire du Dharmapada sanscrit (vers. chin. sous le titre de *Tchou-yao-king*, Nj. 1321; éd. Tôkyô, XXIV, 5 et 6) chap. XII et XXVII. Le Dharmapada sanscrit a classé dans les Logia du Bouddha la stance, mise aussi par Açvaghoṣa dans la bouche du Bouddha (p. 232) : « Quand on donne en aumône et quand on combat. . . » Le canon pali l'a conservée, mais sans l'attribuer au Bouddha lui-même (Saṃyutta Nik., I, 20 [devatâ]; Jâtaka III, 472 [avasesâ]).

Çûra, qui reconnaît Mâra, le compare (p. 234) « à un vendeur d'aiguilles qui viendrait dans la maison du fabricant d'aiguilles pour chercher à y vendre des aiguilles ». La même comparaison se retrouve, en termes exactement identiques, dans le

Saṃyutta Nikâya, II, 215. (Je n'ai pas retrouvé le sûtra correspondant dans les versions chinoises du Saṃyuktâgama). Le Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins a développé cette comparaison, sans doute proverbiale, en apologue dans l'intérieur de l'avadâna de Mâkandika (Divyâv., xxxvi, p. 521). Le Jâtaka pali a traité l'apologue en jâtaka (III, 281). Le Mahâvastu l'a inséré en épisode dans l'histoire de Mahauṣadha (II, 83. Cf. *Romantic History of the Buddha*, p. 93).

49. La fin du serviteur Dakṣiṇaka. — Tombé en disgrâce et condamné à mort, il gémit sur le temps qu'il a perdu au lieu de préparer son salut.

Les stances citées par Dakṣiṇaka comme la parole du Bouddha (p. 238 : « Il quitte le chemin droit et uni . . . l'essieu du char brisé ») se retrouvent dans le Saṃyutta Nikâya, I, 57 (*yathâ sâkaṭiko . . . akkhachinno va jhâyati*); mais le sutta pali les fait prononcer par un devaputta du nom de Khema. Le Saṃyuktâgama, dans le chapitre correspondant, n'a pas ce sûtra; il est probable que ces vers y figurent dans un autre cadre, puisque c'est Bhagavat qui doit les prononcer.

La comparaison d'un cœur troublé avec des chevaux domptés qu'on emploie pour moudre est ou le rappel, ou l'amorce, du conte 86 : Les chevaux habitués à tourner la meule.

50. Le roi Induvarman et le religieux de basse

extraction. — Un bhikṣu qui garde intacts dans sa sébile les aliments distribués par ordre du roi excite les soupçons du ministre. Pour les dissiper, le roi demande au bhikṣu la permission de l'accompagner en portant sa sébile. Le bhikṣu est un Caṇḍâla; il portait sa part d'aliments à sa mère qui est une upâsikâ du Bouddha, déjà parvenue au rang d'anâgâminî. Le roi s'émerveille à voir que la vertu et la piété n'ont rien à faire avec les castes.

Les paroles du Bouddha (p. 240) qui compare les quatre classes avec des mangues se retrouvent dans l'Aṅguttara Nikâya, II, 106 (*cattâro me ambûpamâ puggalâ*).

Chapitre IX.

51. Les querelles des moines de Kauçâmbî. — C'est là un épisode classique, ou canonique, de la vie du Bouddha.

Les moines de Kauçâmbî se divisent sur les principes et disputent pendant un long temps. Le Maître essaie de les calmer, prêche contre la colère, et ne réussit pas à triompher de l'*odium theologicum*. Il raconte alors la parabole du roi Dîrghâyus, sans plus de succès. Il se retire dans une forêt de sâlas, à douze yojanas de distance. Un roi des éléphants vient l'y rejoindre, qui cherche aussi la paix loin des querelles de son troupeau. Les moines se repentent, viennent supplier le Bouddha de retourner auprès d'eux. Le Maître leur pardonne, et, pour rétablir l'harmonie, expose les six moyens de concorde.

Le Vinaya pali raconte longuement cet incident (Mahâvagga, X). Le jâtaka de Dîrghâyus en est le point culminant; la leçon de morale se réduit presque exclusivement (X, 3) à quelques vers du Dhammapada; c'est surtout de règlement que tout le monde, moines et maître, s'occupe. En quittant Kauçâmbî, le Bouddha passe par Bâlakaloṇakâragâma où il rencontre Bhagu; puis au Pâcînavaṃsadâya où il rencontre les trois acolytes, Anuruddha, Kimbila et Nandiya, et les instruit; puis au bois de Rakkhita, à Pârileyyaka, où il rencontre l'éléphant qui a dû, comme lui, fuir son troupeau; enfin à Sâvatthi, au Jetavana. C'est là que les bhikṣus de Kauçâmbî viennent le rejoindre; les grands disciples, Çâriputra en tête, puis Mahâ Prajâpatî, et upâsakas, upâsikâs interviennent, et Bhagavat enseigne le procédé à suivre pour rétablir officiellement la concorde du clergé.

Le Majjhima Nikâya a deux suttas sur l'affaire de Kauçâmbî : le Kosambiya, I, 320, et l'Upakkilesa, III, 152. Le Kosambiya rappelle rapidement la querelle, en manière d'introduction à un long prêche sur les six moyens d'aboutir à la concorde (*cha dhamme . . . sâmaggiyâ ekîbhâvâya saṃvattanti*). L'Upakkilesa rapporte avec quelques détails la querelle, puis toute la série des vers prononcés par le Bouddha (comme dans le Vinaya), le départ à Bâlakaloṇakâragâma, la visite à Bhagu, l'arrivée à Pâcînavaṃsadâya, où Bhagavat adresse un long sutta à Anuruddha.

Le Madhyamâgama (vers. chin., chap. XVII; éd.

Tokyô, XII, 5, 94[b]) possède un sûtra correspondant à l'Upakkilesa, mais avec des divergences sensibles. L'affaire de Kauçâmbî est rappelée en quelques mots : puis le jâtaka de Dîrghâyus est raconté tout au long, avec la même ampleur que dans le Vinaya. Ensuite Bhagavat part à *P'o-lo-lou-lo* (Bâlalo[ṇakâ]ra où il voit Bhagu, puis au bois gardé (Rakṣita) où il rencontre l'éléphant, enfin au bois de *P'an-na-man-che* (Prâcînavaṃça) où il rencontre les trois moines et instruit Anuruddha. Nous retrouvons ici, comme dans le récit du Sûtrâlaṃkâra, le jâtaka et l'éléphant, qui manquent l'un et l'autre au sutta pâli.

Le Vinaya des Mûla Sarvâstivâdins contenait une section spéciale sur Kauçâmbî ; malheureusement cette section manque à la version chinoise; je n'ai pu, d'autre part, consulter la version tibétaine. L'analyse qu'en a donnée Csoma (Dulva, III, 200-219) est trop sommaire pour fournir un terme de comparaison utilisable. A défaut de cette école, j'ai consulté l'école voisine, celle des Sarvâstivâdins, dont nous possédons la version chinoise; les Vinayas de ces deux branches sont étroitement apparentés. Le Vinaya des Sarvâstivâdins a, lui aussi, une section intitulée : Kauçâmbî (chap. xxx; éd. ôkyô, XVI, 4, 87[a]). Les moines de Kauçâmbî se querellent. Le Bouddha tente de les calmer : « Ne vous querellez pas! Ce n'est pas par la haine qu'on éteint la haine! c'est par la patience qu'on éteint la haine! » Les moines répondent : « Ces gens-là nous haïssent.

Pourquoi ne le leur rendrions-nous pas? » Le Bouddha se décide à les quitter; auparavant, il leur raconte le jâtaka de Dìrghâyus; puis il se rend au pays de *Tche-t'i* (Cedi) et finit par atteindre Çrâvastî. Cependant, les gens de Kauçâmbî se sont irrités contre les moines indociles, et les moines se disent : « Voici que les maîtres de maison nous méprisent. Si nous allions trouver le Bouddha! » Et ils vont à Çrâvastî. Çâriputra, Anuruddha, Nandi, Kimbila, Mahâ Prajâpatî interviennent, et le Bouddha énonce le règlement. Le rapport de la première partie du récit avec le récit d'Açvaghoṣa est évident; mais l'épisode de l'éléphant et les six moyens de concorde manquent ici. Faute d'atteindre le Vinaya des Mûla Sarvâstivâdins, le conte du Sûtrâlaṃkâra apparaît, provisoirement au moins, comme une contamination du Vinaya des Sarvâstivâdins avec le sûtra du Madhyamâgama[1].

52. Le moine gourmand. — Le Bouddha institue la règle qui prescrit un repas unique par jour. *Po-t'o-li*, qui a toujours faim, prie en vain le Bouddha

[1] Ici encore je laisse de côté le récit de l'Atthakathâ sur le Dhammapada, v. 6, qui suit le récit du Vinaya, mais en y rattachant une série de jâtakas (*Latukikâ*, *Vattaka*, *Dighatissa*, *Devakosala*). Le Jâtaka lui-même rattache bien le *Dighitikosala*, III, 211, à l'affaire de Kauçâmbî; mais il renvoie pour le récit au Sañgha bhedaka jâtaka, qui ne se retrouve pas dans la collection. Le *Kosambi*, III, 486, donne un récit de l'affaire pareil à celui du Vinaya. Pour le *Latukikâ*, III, 174, et le *Vattaka*, III, 312, le Jâtaka ne les rattache pas, comme l'Atthakathâ du Dhammapada, à l'incident de Kauçâmbî.

d'adoucir la règle; il quitte la communauté, est tourmenté de remords, et vient implorer son pardon. Bhagavat se contente d'observer que *Po-t'o-li* n'est pas un arhat.

Le cas de ce récit est le plus instructif de toute la collection. L'auteur renvoie directement au sûtra pour le discours du Bouddha. Le sûtra existe en effet; c'est le n° 65 du Majjhima Nikâya, I, 437, qui porte le titre de Bhaddâli sutta. Le Madhyamâgama sanscrit a identiquement le même sûtra, au chapitre L (vers. chin., éd. Tôkyô, XII, 7, 50^b^). La donnée est absolument la même; nous saisissons ici sur le vif le procédé, et l'art, de l'Alaṃkâra appliqué aux sûtras. Mais nous avons à recueillir ici mieux que des observations de critique littéraire.

Le récit débute ainsi : « A la suite de l'histoire concernant la manière dont Kâlodâyin se procurait de la nourriture, le Bouddha raconta toutes sortes de paraboles, en faisant l'éloge des Défenses et de ceux qui gardent les Défenses; il recommanda d'avoir peu de désirs, de savoir se contenter et de pratiquer les dhûtaguṇas. Le Bouddha rassembla les bhikṣus et il leur fit l'éloge de la loi qui exige un seul repas par jour. » Vient l'histoire de *Po-t'o-li*. M. Huber pense que la mention de Kâlodâyin fait allusion à l'histoire du corbeau, Mahâvastu, II, 125, où il est raconté comment Kâlodâyin, né alors comme corbeau, dérobait les plats de la cuisine royale et les apportait à la reine des corbeaux. (Cette histoire se retrouve dans la *Romantic History*, p. 150. Le Jâtaka

la raconte aussi, II, 433, mais sans la rapporter à Kâlodâyin.) Il est difficile de comprendre pourquoi cette histoire serait rappelée ici. L'explication est toute différente.

Le chapitre 50 du Madhyamâgama sanscrit ne contient que des sûtras relatifs aux prescriptions sur la nourriture : 1° le sûtra à *Kia-lou Ou-t'o-yi;* 2° le sûtra à *Meou-li-p'o-kiun-na;* 3° le sûtra à *P'o-t'o-ho-li;* 4° le sûtra à *A-sse-kiu.* Les sûtras correspondants se retrouvent tous dans le Majjhima, mais dispersés. Le premier, sur le vikâlabhojana, porte le numéro 66 dans le Majjhima, où il est adressé à Udâyi. Le second, sur l'ekâsanabhojana, est le 21 du Majjhima, où il est adressé à Moliyaphagguna. Le troisième est le Bhaddâli, sutta 65 du Majjhima. Le quatrième, sur le vikâlabhojana, est le Kîtâgiri du Majjhima, sutta 70, adressé à Assaji-Punabbasu. Ainsi, ordre dans le Madhyama; désordre dans le Majjhima; Kâlodâyin dans le Madhyama, Udâyi dans le Majjhima; le Kâlodâyi-sûtra en tête de la section dans le Madhyama; l'Udâyi-sutta à la suite du Bhaddâli dans le Majjhima. Maintenant nous savons, et définitivement, que l'auteur du Sûtrâlamkâra dispose d'une collection de sûtras disposée dans l'ordre que représente encore l'Âgama septentrional, et par suite qu'il ignore ou qu'il rejette le classement représenté par le Nikâya pâli.

53. Le roi, le cornac et l'éléphant furieux. — L'éléphant que montait le roi Éclat (*Kouang-ming*)

à la chasse est soudain affolé par l'odeur d'une éléphante. Le roi, en péril de mort, s'accroche à une branche d'arbre. Quelques jours après, le cornac ramène l'éléphant radouci. L'éléphant avait été la victime du désir. « Connais-tu un remède au désir? », demande le roi. Le cornac alors exalte le Bouddha, et le roi se convertit.

Le roi Éclat porte en sanscrit le nom de Prabhâsa. Son histoire est racontée deux fois par Kṣemendra dans l'Avadâna-kalpalatâ (1 et 100), témoignage frappant de la popularité de cette légende. Le récit de Kṣemendra est exactement parallèle au conte du Sûtrâlaṃkâra; la parenté d'origine des deux ouvrages se manifeste une fois de plus. Kṣemendra travaille sur des données d'origine Sarvâstivâdin.

54. Mâra et Upagupta. — Ce conte, comme l'a reconnu M. Huber, a passé dans le Divyâvadâna (357-363); je puis ici encore me contenter de renvoyer à l'article de M. Huber, *B. E. F. E.-O.*, 1904.

Chapitre X.

55. Le roi Açoka et le bhikṣu qui exhalait un parfum suave. — Le bhikṣu a obtenu cet heureux privilège pour avoir jadis expliqué la Loi, au temps du Bouddha Kâçyapa.

56. Mahâkâçyapa, Indra et Çacî. — Après avoir entendu le Bouddha vanter les mérites de Mahâ-

kâçyapa, Indra et Çacî se transforment en un vieux couple de tisserands, et quand il se présente dans sa tournée d'aumônes, ils remplissent son vase d'ambroisie.

57. Le Bouddha désavoue Çâriputra. — Un homme demande à entrer en religion; il s'adresse à Çâriputra qui ne lui trouve pas une seule racine de bien et se refuse à l'admettre; derrière lui, les autres bhikṣus se récusent. Mais le Bouddha prend en pitié ce candidat infortuné, et l'accepte, dans une scène de très grande beauté. Et il enseigne à Çâriputra que cet homme, dans le passé, pressé par un tigre dans un bois, a poussé ce cri : « Adoration au Bouddha! » C'est assez pour lui ouvrir la voie du salut.

La doctrine énoncée vaut qu'on s'y arrête; le *Namo Amida*, qui résonne journellement sur tant de lèvres en Extrême-Orient, est en germe dans ce récit. Un autre ouvrage d'Açvaghoṣa, le Mahâyânaçraddhotpâda, marque un autre aspect de cette doctrine; il y est enseigné « d'après le sûtra » que quiconque pense à Amitâbha dans le paradis de Sukhâvatî et incline ses mérites sur cet objet : naître dans Sukhâvatî, obtiendra de naître dans le paradis d'Amitâbha.

58. Le sermon de Bénarès. — C'est la rencontre du Bouddha avec les cinq premiers disciples auxquels il prêche son premier sermon. Les textes paral-

lèles sont nombreux. Je me contente de renvoyer à Feer, *Fragments extraits du Kandjour,* où on trouvera avec des références suffisantes la traduction de l'épisode d'après la version tibétaine du Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins (p. 18-20 et p. 110-123). Je n'ai pas trouvé dans la rédaction du Sûtrâlaṃkâra un seul indice qui permette de rattacher le récit à une école particulière.

59. L'homme pauvre qui demande à un deva de l'enrichir. — Le deva enseigne à son adorateur intéressé que si on n'a pas semé, on ne moissonne pas.

60. Le moine et l'homme adonné aux pratiques superstitieuses. — Le moine démontre l'absurdité de ces pratiques.

Chapitre XI.

61. Le Bouddha et les bouviers. — Des bouviers à Çrâvastî, pour éprouver l'omniscience du Bouddha, l'interrogent sur l'art « de faire prospérer les vaches ». Le Bouddha leur énonce les onze règles de cet art. Émerveillés, les bouviers demandent à entrer dans la vie religieuse, et le Bouddha leur explique alors « les onze règles qu'un bhikṣu doit étudier, ainsi qu'il est raconté dans le sûtra ».

Le conte est, en effet, un sûtra mis en action. Dans l'Aṅguttara Nikâya, V, 437, et dans le sûtra correspondant de l'Ekottarâgama, chap. 46 (vers. chin., XII, 3, 38[b]), le Bouddha compare les onze

règles fondamentales du bhikṣu aux onze règles fondamentales du bouvier. Le même sûtra a passé aussi dans le Saṃyuktâgama, chap. XLVII (nouv. vers. chin., XIII, 3, 73[b]) avec un groupe d'autres sûtras qui se retrouvent en partie dans l'Opamma-Saṃyutta du Saṃyutta Nikâya (II, 262 et suiv.). La comparaison des diverses listes ne sera pas inutile, d'une part pour éclaircir les difficultés du pali, d'autre part pour discuter aussi sûrement que possible la source d'Açvaghoṣa.

SÛTRÂLAṂKÂRA.	AṄGUTTARA-NIKÂYA.
1. Connaître la couleur (des vaches).	1. Rûpaññû.
2. Connaître leurs signes caractéristiques.	2. Lakkhaṇakusalo.
3. Savoir se lever de bon matin, pour les panser.	3. Asâṭikaṃ sâṭetâ hoti.
4. Savoir examiner leurs ulcères.	4. Vaṇaṃ paṭichâdetâ hoti.
5. Savoir faire de la fumée.	5. Dhûmaṃ kattâ hoti.
6. Connaître la règle pour suivre la grande route.	6. Jânâti titthaṃ.
7. Connaître la règle qui enseigne à faire aller et venir les vaches en rut.	7. Pîtaṃ jânâti.
8. Connaître les endroits où il y a des gués.	8. Vîthiṃ jânâti.
9. Connaître les endroits propres au pâturage.	9. Gocarakusalo hoti.
10. Savoir en trayant les	10. Sâvasesadohî hoti.

vaches combien de lait il faut leur laisser.	
11. Savoir comment il faut prendre soin pour préserver des voleurs le chef du troupeau.	11. Ye te usabhâ gopitaro goparinâyakâ te atireka pûjâya pûjetâ hoti.

EKOTTARÂGAMA.	SAṂYUKTA.
1. Connaître la couleur.	1. Connaître la couleur.
2. Distinguer les signes.	2. Connaître les signes.
3. Brosser quand il faut brosser.	3. Chasser les insectes.
4. Recouvrir les plaies.	4. Recouvrir les plaies.
5. Faire de la fumée selon le temps.	5. Savoir faire de la fumée.
6. Reconnaître les bons herbages.	6. Reconnaître la route.
7. Connaître les passages à gué.	7. Reconnaître les lieux où s'arrêter.
8. Reconnaître ce qui leur plaît.	8. Connaître les gués.
9. Connaître la convenance de temps.	9. Connaître les lieux de pâturage.
10. Savoir s'arrêter quand on trait pour laisser un reste.	10. Ne pas traire à fond.
11. Au bon moment charger de la garde les grands bœufs qui sont capables de cette charge.	11. Reconnaître ceux qui peuvent prendre la tête du troupeau.

[Kumârajîva a donné, à part, une autre traduction du sûtra des bouviers (Nj. 627; éd. Tôkyô, XII, 4, 30^b) qui atteste le flottement de son interprétation. P. ex., au 11, il traduit : « Savoir distinguer ceux qui peuvent servir à la reproduction ».]

La comparaison des textes chinois sera plus nette.

	SÛTRÂLAMKÂRA.		EKOTTARA.		SAMYUKTA.
1	知色	1	別其色	1	知色
2	知相	2	解其相	2	知相
3	早摳起及以拂拭	3	應摩刷而摩刷	3	去蟲
4	知覆瘡	4	覆護瘡痍	4	能覆護其瘡
5	知作烟	5	隨時放 (var. 起) 煙	5	能起烟
6	知大道法	6	知食田茂草處	6	知擇路
7	知牛善行來歡喜法	7	知渡要處所 (var. 牛)	7	知擇處
8	知濟度處	8	知所愛	8	知度處
9	知好放牧處	9	知時宜	9	知食處
10	善知犂乳留遺餘法	10	犂牛時留遺餘盡取犂之	10	不盡犂其乳
11	善料理牛主盜法	11	是時諸大牛句任用者隨時將護	11	善料理能領群

La traduction de ces onze règles semble avoir embarrassé souvent les interprètes; l'énoncé, qui est repris plusieurs fois dans le sûtra, en varie chaque fois dans les deux Âgamas. Le Sûtrâlaṃkâra ne correspond exactement à aucune des deux listes; la tra-

duction du 7 me semble suspecte; celle du 11 repose certainement sur une erreur de texte. Au lieu de 盜 *tao* « voler » il faut sans aucun doute l'homophone 導 *tao* « marcher en tête pour montrer le chemin ». Le pali et les deux Âgamas exigent cette correction nécessaire; il faut traduire : « Savoir bien reconnaître les chefs de troupeau qui marchent en tête. »

62. Le Bouddha et la servante d'Anâthapiṇḍada. — Le Bouddha va quitter Çrâvastî; les prières du roi, des princes, des grands n'ont pas réussi à l'y retenir. Le pieux Anâthapiṇḍada est désolé. Sa servante, qui était allée chercher de l'eau, rentre, voit sa douleur, laisse là son eau et va supplier le Bouddha, qui cède aux prières de cette pauvre femme.

Les Therîgâthâs (v. 236-251) conservent une curieuse pièce de vers attribuée à la therî Puṇṇikâ et qui commence ainsi : « J'étais porteuse d'eau, et dans la saison froide, toujours, j'allais à l'eau, et je craignais de recevoir des coups de bâton de mes maîtres . . » Le récit de l'Apadâna pali, édité dans le commentaire de Dhammapâla sur ces stances, prouve l'identité des deux personnages. Puṇṇikâ y raconte elle-même ses aventures : après avoir rappelé ses naissances antérieures, au temps des Bouddhas de jadis, elle continue : « Et maintenant, dans ma dernière naissance, je suis née à Sâvatthi la grande ville, comme porteuse d'eau dans la maison d'Anâthapiṇḍi. » Ses vers rappellent sa profession : elle y dialogue avec un brahmane sur les prétendus rites de purification par

l'eau. C'est à son emploi qu'elle devait son nom : « Comme je remplissais (*pûrentî*), en qualité d'esclave, des cruches par centaines, on me donna le nom de Puṇṇâ et on fit de moi une affranchie. Alors, ayant remercié mon maître, j'entrai dans la vie religieuse. . . » L'Apadâna représente donc ici la même tradition que le Sûtrâlaṃkâra; l'accord des deux ouvrages apparaîtra plus éclatant encore dans la suite. La légère divergence des noms appelle cependant une observation. Le Sûtrâlaṃkâra dit : Pûrikâ (*Fou-li-kia*); le pali (Therîgâthâs, Apadâna) dit : Puṇṇikâ, qui supposerait un sanscrit Pûrṇikâ. La forme donnée par la tradition sanscrite du Sûtrâlaṃkâra semble la seule légitime. Son nom, d'après l'explication même de l'Apadâna, signifie « la remplisseuse » (*pûrentî*), et c'est là le sens régulier de Pûrikâ. Puṇṇikâ (Pûrṇikâ) est au contraire « la remplie », témoin les vers adressés par Bhagavat à une therî appelée Puṇṇâ, et qu'elle répète ensuite à sa propre adresse (Therîgâthâ, 3) : « Puṇṇâ, sois remplie (*pûrassu*) des lois du salut, comme est la lune au quinzième jour; avec une sapience bien remplie (*paripuṇṇâya*) brise la masse des ténèbres ! »

63. Le moine mendiant, le joaillier et l'oie. — Une oie avale la perle rouge confiée à un joaillier au moment même où il est allé dans son arrière-boutique chercher de quoi donner l'aumône à un bhikṣu. Le joaillier, convaincu qu'il a été volé par le mendiant, l'assomme presque à coups de bâton sans épuiser sa

patience; mais un coup égaré abat l'oie à son tour. Le mendiant, qui n'a plus à ménager la vie de l'animal, dévoile ce qui s'est passé; la perle est retrouvée dans l'estomac de l'oie, et le joaillier ne peut qu'exprimer son repentir.

Chapitre XII.

64. Le Çibijâtaka. — L'histoire est trop connue pour qu'il soit utile de l'analyser en détail; cependant comme Çibi est le héros de plusieurs légendes qui exaltent sa charité, il n'est pas inutile de préciser quelques points. Il s'agit ici du pigeon, racheté par le roi au prix de sa propre chair; le dieu Indra s'est transformé en faucon, et c'est Viçvakarman qui a pris le rôle du pigeon. Il faut séparer cet exploit d'un autre exploit non moins célèbre de Çibi : le don des yeux. C'est le don des yeux qui est le sujet du Jâtaka pali 499, du 8e récit du Cariyâpiṭaka, du jâtaka 2 de la Jâtakamâlâ sanscrite, de l'avadâna 34 de l'Avadânaçataka. Çibi est encore le héros d'un autre conte où il donne sa chair pour recevoir un enseignement; c'est le sujet du 91e récit de l'Avadânakalpalatâ et du 125e récit du Karmaçataka traduit en tibétain (Feer, *Journ. asiat.*, 1901, I, 484). Le rachat du pigeon se trouve dans le 2e récit de la Jâtakamâlâ chinoise (Ivanovski, *Rev. Hist. des Relig.*, 1903); il a passé dans la littérature brahmanique. Le Mahâbhârata n'en donne pas moins de trois récits : III, 130-131; III, 195; XIII, 32 (où le héros est Vṛṣadarbha, qui dans

le IIIe livre est le héros du récit qui précède immédiatement l'exploit de Çibi). Le Kathâsaritsâgara, I, 7, le raconte sommairement, et la Bṛhatkathâmañjarî, I, 3, v. 81, se contente de le rappeler. L'Avadânakalpalatâ donne au héros du conte le nom de Sarvaṃdada (55); Indra prend la forme d'un chasseur pour réclamer le pigeon. [Le récit est fait par le Bouddha après la conversion des deux Guhyakas Ghâṭa et Upaghâṭa; c'est évidemment une référence précise à un ouvrage défini; je soupçonne qu'il s'agit ici encore du Mûla-Sarvâstivâda Vinaya.] Enfin le 1er récit du Dzang-loun tibétain (correspondant au chapitre XXXIII du *Hien-yu-yin-yuen king*, Nj. 1322; éd. Tôkyô, XIV, 9) est une contamination des deux épisodes : le faucon permet au roi de racheter le pigeon au prix de ses yeux.

La tradition bouddhique localisait le sacrifice de Çibi dans la vallée du Svat[1], où un stûpa fameux le commémorait; Fa-hien au ve siècle, Song-yun au VIe, Hiuan-tsang au VIIe visitèrent en pèlerins le site consacré. Il est donc surprenant de trouver, dans l'excellente traduction de M. Huber, le royaume de Kuçinagara désigné comme le domaine de Çibi. Le texte dit simplement *Kiu-chi*. Le récit de l'Avadânakalpalatâ (85) et celui de l'Avadâna-çataka (34) nomment la capitale de Çibi « Çibi-ghoṣâ ». La transcription normale de Ghoṣâ en chinois serait *Kiu-cha;* mais elle a pu être facilement altérée sous

[1] Voir *supra*, p. 83.

l'influence du nom, universellement connu, de Kuçinagara, en chinois *Kiu-chi*. L'Itinéraire de Çambhala (en tibétain) mentionne aussi une ville de Go-ṣa sur la route de l'Udyâna. Le Jâtaka pali et le Cariyâ-piṭaka appellent la capitale Ariṭṭha; le Dzang-loun tibétain et son prototype chinois, Devavatî [Dîpavatî]; le Karmaçataka tibétain, Kṣetravatî (Ziṅ-ldan).

Le Sûtrâlaṃkâra donne à Indra pour compagnon et pour complice de l'épreuve, Viçvakarman; dans les récits du Mahâbhârata, c'est Agni qui se change en pigeon; dans le Kathâsaritsâgara, c'est Dharma; mais le Dzang-loun est d'accord avec Açvaghoṣa, et aussi le Laṅkâvatâra (f° 113[a]). Entre toutes les rédactions, c'est la troisième du Mahâbhârata, XIII, 32, qui rappelle le mieux celle du Sûtrâlaṃkâra; la mise en scène est la même; outre les personnages principaux, les ministres et les femmes de Çibi figurent à l'arrière-plan. D'autre part, le propos d'Indra (p. 332) sur l'épreuve des joyaux se retrouve presque sans différence dans une stance de la Jâtakamâlâ chinoise, où Indra s'exprime ainsi : « Je n'ai point de mauvaise intention; — comme avec le feu on éprouve l'or vrai, — ainsi par ce moyen j'éprouve le Bodhisattva — pour savoir s'il est authentique ou non. »

Le conte du Sûtrâlaṃkâra offre encore un intérêt de plus. Il cite nommément un sûtra, le sûtra des Questions d'Indra. C'est un texte bien connu; il est classé dans le Dîgha Nikâya (XXI; vol. II) et dans le Dîrghâgama (vers. chin., chap. 10; Nj. 545; éd. Tôkyô, XII, 9). La stance rapportée ou plutôt glosée

par Açvaghoṣa s'y retrouve, presque à la fin du sûtra (p. 287, Nikâya; p. 53[b], Âgama), très analogue dans les deux recensions.

Pali : [*apariyositasaṃkappo*. . .] Sans aboutir à une certitude — j'hésitais plein de doutes. — J'ai parcouru une longue route — en cherchant le Tathâgata.

Chinois : Parce que cet esprit est troublé à fond — j'avais en moi la défiance; — de longues nuits, avec les devas — j'ai cherché le Tathâgata.

65. Kâtyâyana et son disciple. — Le fils du roi *Sou-pi-lo*, nommé *Cha-lo-na*, renonce au trône, et va joindre comme disciple le vénérable Kâtyâyana. A la suite de son maître, il arrive dans le royaume du roi *Pa-chou-t'i* qui le soupçonne injustement d'intriguer avec ses femmes et qui le fait battre jusqu'au sang. *Cha-lo-na*, indigné, demande à être relevé de ses vœux pour aller à la tête d'une armée tirer vengeance de son insulteur. Kâtyâyana lui prêche en vain la patience et le pardon des injures; il recourt alors à un moyen magique. La dernière nuit que *Cha-lo-na* dort auprès de lui, Kâtyâyana lui fait voir dans un songe la bataille engagée et perdue, *Pa-chou-t'i* vainqueur, le vaincu conduit au supplice et qui sur le chemin rencontre son ancien maître. *Cha-lo-na* se réveille alors, demande pardon à Kâtyâyana; le Vénérable, pour le convaincre qu'il s'agissait d'une illusion magique, fait sortir des rayons de lumière de son bras droit.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE IMPRIMÉS

La même histoire est racontée par le Karmaçataka, n° 89 (vers. tibét.); Feer, *Journ. asiat.*, 1901, I, p. 439 en donne le résumé. *Cha-lo-na* est Çaraṇa, fils du roi Udâyana de Sauvîra (*Sou-pi-lo*); *Pa-chou-t'i* est Pradyota, le roi d'Ujjayinî. Le Karmaçataka rappelle d'abord les guerres meurtrières constamment engagées entre Udâyana le Sauvîra et Pradyota. De ces guerres, les Jainas aussi ont conservé le souvenir; l'Uttarâdhyayana jaina célèbre « Udâyana le taureau des rois de Sauvîra, qui renonça au monde, se fit moine, entra dans l'ordre, et atteignit la perfection » (XVIII, 48); et le commentaire de Devendra sur ce texte (publié par Jacobi, *Mahârâṣṭrî Erzählungen*, n° III) rapporte longuement la rivalité d'Udâyana et de Pradyota. Dans le récit du Karmaçataka, Pradyota vient à son tour demander pardon, et il invite Kâtyâyana avec Çaraṇa. Puis le Bouddha rapporte une histoire du passé, qui explique les événements du présent.

Dans l'instruction qu'il adresse à Çaraṇa (p. 346), Kâtyâyana lui rappelle des stances du Bouddha : « Celui qui au moment de la colère et de l'exaspération — est capable de se maîtriser soi-même — ressemble à celui qui au moyen des rênes — est capable de retenir un cheval fougueux; — celui qui peut le retenir est appelé un bon cavalier, — tandis que celui qui ne peut pas le maîtriser est appelé un cavalier inexpérimenté. » C'est la stance 222 du Dhammapada : *yo ve uppatitaṃ kodhaṃ rathaṃ bhantaṃ va dhâraye* | *tam ahaṃ sârathiṃ brûmi*,

rasmiggâho itaro jano ‖. Kâtyâyana ajoute qu'il vaut mieux se laisser mutiler que de s'abandonner à la colère : « Le Bouddha à *Fou-na* et à d'autres — a expliqué comment il faut agir. » Déjà, au conte 63 (p. 325), le bhikṣu s'était rappelé, comme la meilleure leçon de constance, « les paroles de *Fou-na-kia* ». *Fou-na*, *Fou-na-kia* supposent en sanscrit Pûrṇa, Pûrṇaka. Il s'agit ici du sublime dialogue entre Bhagavat et Pûrṇa conservé par les Mûla-Sarvâstivâdins dans leur Vinaya (vers. chin., éd. Tôkyô, XVII, 4, 6^b-14^a) d'où le compilateur du Divyâvadâna l'a extrait (II); c'est ce texte que Kṣemendra, selon sa pratique régulière, a versifié probablement, dans le récit 36, encore inédit, de l'Avadânakalpalatâ (*Pûrṇaḥ pûrṇaguṇas tathâ*). Le canon pali l'a inséré dans le Majjhima Nikâya, 145 (III, 267 : Puṇṇovâda); je n'ai pas retrouvé de sûtra correspondant dans le Madhyamâgama. Le Saṃyutta Nikâya, IV, 60, et le Saṃyuktâgama (chap. VIII, nouv. vers. chin., XIII, 2, 44^a) répètent l'introduction du Puṇṇovâda, sans y ajouter le dialogue. Quant à Kṣântivâdin, qui est rappelé jusqu'à trois fois dans le Sûtrâlaṃkâra, il est le héros d'un jâtaka célèbre (Jâtakamâlâ, n° 28; Jâtaka pâli, III, 39-43; Dzang-loun, n° 11; *Hien-yu king*, n° 12).

Après la mention de Pûrṇa, Kâtyâyana continue ainsi : « Pense aussi à ce que les hommes d'un vaste savoir — et d'autres ont dit! — Rappelle-toi aussi Çâriputra — à qui il a expliqué les cinq états dépourvus de passion. » M. Huber m'excusera de con-

tester la traduction d'un sinologue aussi compétent, mais le texte me semble net : « Rappelle-toi Çâriputra — qui a expliqué les cinq dharmas sans colère. » C'est d'ailleurs ce qu'annonçait clairement la suite des idées : Çâriputra est justement le type accompli des « hommes d'un vaste savoir ». La référence vise sans doute un des sûtras du Pañcaka-Nipâta, dans l'Aṅguttara Nikâya; Çâriputra y prononce une série de sûtras qui forment, sauf deux, toute la série de l'Âghâta vagga, III, 186-201.

Chapitre XIII.

66. Le fils du çreṣṭhin qui vole les fleurs d'un stûpa. — Le roi Kṛkin a prescrit d'employer toutes les fleurs de son royaume à décorer le stûpa du Bouddha Kâçyapa. Un jeune noble vole une guirlande pour l'offrir à une fille de joie. Il est aussitôt saisi de repentir, mais trop tard; son corps se couvre d'ulcères. Son repentir ne cesse de s'accroître dans les épreuves; moribond, il se fait porter près du stûpa, offre des parfums, et fait avec du santal goçîrṣa une image du Bouddha Kâçyapa. En récompense, il est guéri. A travers toutes ses renaissances, un parfum merveilleux lui reste attaché; il devient le Pratyeka Bouddha « Parfumé ». Le roi Prasenajit découvre sous le sol un de ses os, révélé par son odeur de sainteté, et il interroge le Bouddha, qui lui raconte cet avadâna.

67. Jyotiṣka. (Pourquoi ce titre? C'est Çrîgupta

qui convient seul.) — Le pieux Jyotiṣka a une sœur qui est mariée à Çrîgupta, fervent adepte de l'hérétique Pûraṇa. Pour guérir Çrîgupta de son erreur, Jyotiṣka invite Pûraṇa chez lui, et soumet sa prétendue omniscience à des épreuves qui tournent lamentablement à sa confusion. Çrîgupta, enragé par l'humiliation de son maître, veut prendre sa revanche; il invite Bhagavat et ses religieux à dîner, prépare des mets empoisonnés, fait creuser à l'entrée une fosse pleine de feu, et enferme dans un cachot sa femme, la sœur de Jyotiṣka, suspecte de sympathiser avec l'église du Bouddha. Le Bouddha accepte et vient, sans se laisser arrêter par les avis et les plaintes du deva de la forêt ni du deva de la maison. Sous ses pas, le fossé de feu se change en étang couvert de lotus; les Nirgranthas se dispersent, saisis de honte. Çrîgupta va tirer du cachot sa femme, et il la prie d'intercéder auprès du Bouddha qu'il n'ose affronter en personne. Puis il vient se prosterner; le Bouddha le relève, le réconforte, rappelle tant d'épreuves qu'il a déjà subies au cours de sa carrière de Bodhisattva, et prescrit aux bhikṣus de chanter le *sang-po*, qui annule l'effet du poison dans les aliments.

Hiuan-tsang a vu, en visitant Râjagṛha, la fosse de Çrîgupta et le stûpa qui commémorait le miracle; le récit qu'il a recueilli, sans doute de la bouche de son guide, résume fidèlement tout l'épisode (*Mém.*, II, 10 et suiv.). Le Buddhacarita (vers. chin., v. 1678) mentionne Çrîgupta (Beal hésite, à tort, entre Çrî-

kutaka et Çrîgupta) parmi les premières conversions. Kṣemendra se conforme au récit du Sûtrâlaṃkâra dans son Avadânakalpalatâ, n° 8; l'économie du développement, les détails des épisodes se reproduisent sans changement. Enfin Yi-tsing (*Record*, trad. Takakusu, p. 39) enseigne et commente la prescription du *sang-po* [1] dans les repas de la communauté; il rappelle à ce propos l'histoire du repas empoisonné qu'« on avait » offert au Bouddha et à la communauté. Le témoignage de Yi-tsing garantit que le récit n'a pas seulement une destination édifiante; il introduit et justifie historiquement une prescription importante du Vinaya, au moins du Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins, puisque Yi-tsing appartient à cette école.

Et, de fait, nous retrouvons l'histoire de Çrîgupta toute entière dans une section de ce Vinaya, la Mûla-Sarvâstivâda-nikâya-mâtṛkâ (Nj. 1134; éd. Tôkyô, XVII, 5, p. 27ᵇ et suiv.). Le Bouddha réside à Râjagṛha; dans la ville réside un maître de maison, Çrîgupta, attaché aux hérétiques; il avait épousé la sœur de Jyotiṣka. Jyotiṣka, qui est zélé pour les Trois Joyaux, veut amener son beau-frère à la foi; il l'engage à inviter le Bouddha et la communauté chez lui; Çrîgupta accepte, à condition que Jyotiṣka invite de son côté Pûraṇa et ses disciples; par excès

[1] J'ai eu l'occasion de discuter la restauration sanscrite de ce terme dans mon article sur le pays de Kharoṣṭra, *B. E. F. E.-O.*, juillet-septembre 1904, p. 34. Je pense avoir établi que l'original en est *saṃprakhyâta*.

de prudence, ou de méfiance, il impose à Jyotiṣka de s'exécuter le premier. Jyotiṣka prépare loyalement son banquet. Çrîgupta va en hâte avertir Pûraṇa de se tenir sur ses gardes : « Quand le çramaṇa Gautama, lui dit-il, se rend chez un laïque, arrivé au seuil, il sourit, et Ânanda lui demande le pourquoi de son sourire. Et Gautama d'expliquer alors qu'il a souri, parce qu'il va propager la foi. Ainsi, quand tu iras chez Jyotiṣka, ne manque pas d'en faire autant. » Pûraṇa se le tient pour dit; en arrivant à la porte de Jyotiṣka, il éclate de rire. Ses disciples lui en demandent la raison : « C'est que je vois, leur dit-il, avec mon œil divin, sur le bord de la Sans-ivresse (Na-mada = Narmadâ) un singe mâle; il suit et poursuit une femelle; sur une branche, le pied lui manque; il tombe; il est mort. » Jyotiṣka l'accueille et distribue à ses hôtes des bols pleins; les disciples de Pûraṇa avaient dans leur bol du riz et du cari ensemble; mais, dans le bol de Pûraṇa, Jyotiṣka avait mis le cari au fond et l'avait recouvert de riz. Pûraṇa s'étonne et se froisse de ce qu'il prend pour un oubli. Jyotiṣka lui montre alors le cari au fond du bol, et raille la vision à distance de l'hérétique. Pûraṇa se retire en maudissant. Le portier qui l'entend maudire l'en punit par un mauvais tour; Pûraṇa se heurte la tête au barreau de la porte; le sang jaillit de la blessure. Il court chez Çrîgupta qui lui promet de le venger. « Je vais inviter le çramaṇa Gautama et sa communauté; s'ils viennent chez moi, ils n'en sortiront pas vivants. » Et il se félicite de

l'épreuve qui doit être décisive : « Si Gautama accepte mon invitation, c'est évidemment qu'il n'est pas omniscient ! » Bhagavat qui a pénétré sa pensée n'en accepte pas moins; et Çrìgupta de triompher déjà. Il rentre en hâte pour surveiller l'exécution de son plan. Dans le plein de la nuit, il fait creuser à sa porte une fosse qu'on remplit de charbons ardents et qu'on dissimule sous du gazon vert; il fait mêler dans les plats des herbes vénéneuses. La femme de Çrîgupta, qui est la sœur de Jyotiṣka, s'inquiète. « Que veux-tu faire? demande-t-elle à son mari. — Tuer l'ennemi de ma maison ! » — Elle devine qu'il s'agit du Bouddha, et s'écrie : « Si le Bouddha, le grand maître, est l'ennemi de ta maison, qui appelleras-tu du nom de parent et d'ami? » Çrîgupta craint alors de se voir trahi, et il enferme sa femme dans un cachot. Puis il fait prévenir Pûraṇa et ses disciples; « Qu'ils s'empressent de venir ! le spectacle en vaudra la peine. » Ils accourent en se félicitant du triomphe qui les attend. Dès l'aube, Çrìgupta, impatient, envoie un messager pour presser le Bouddha de venir. Bhagavat charge Ânanda de communiquer son ordre aux bhikṣus : Personne ne doit entrer avant lui dans la maison de Çrìgupta; tous passeront à sa suite. Puis il se met en route. La divinité du Veṇuvana supplie en vain le maître d'éviter la maison de Çrîgupta, qui est un méchant homme, et qui a préparé une fosse enflammée; Bhagavat lui répond : « Le feu du désir, le feu de la colère, le feu de la convoitise, je puis les éteindre avec l'eau de la sagesse.

Qu'ai-je à craindre du feu ordinaire? — Mais les plats de Çrìgupta sont tous empoisonnés! — Le poison du désir, le poison de la colère, le poison de la convoitise, je puis les expulser avec l'herbe *a-kia-t'o* (agada « antidote ») de la sagesse. Que peuvent me faire les poisons ordinaires? » Le Bouddha entre alors dans la ville de Râjagṛha; la divinité de la ville lui adresse les mêmes prières et reçoit les mêmes réponses. La femme de Çrîgupta, enfermée dans sa prison, compte douloureusement le temps : « Voici que le Bouddha arrive à la première porte! Le voici à la seconde! Voilà la fosse à feu! », et elle gémit sur l'irréparable désastre. Mais déjà sous les pas de Bhagavat une floraison de lotus a surgi de la fosse, resplendissante, pour porter les pieds sacrés. Çrîgupta, en présence de ce miracle, interpelle Pûraṇa qui se contente de dire : « C'est un tour de magie de Gautama! » Mais Çrìgupta : « Si c'est un tour de magie, essaie donc de le faire, puisque tu es omniscient! » Pûraṇa et ses disciples se dispersent, confus, les yeux baissés. Çrìgupta, pris de remords, n'ose pas regarder le Bouddha, il va chercher sa femme. Elle croit le crime accompli; il la rassure, la prie d'intercéder, et vient tomber avec elle aux pieds du Bouddha. Le maître les relève avec bonté, et Çrìgupta demande la permission de préparer un repas. Avec une douce malice, le Bouddha lui rappelle le message de tout à l'heure, qui l'informait que le repas était prêt. Çrîgupta avoue que les plats sont empoisonnés. Le Bouddha énonce alors la prescription du « sampra-

khyâta », puis sur la demande des deux époux, il prêche la Loi.

J'ai longuement analysé ce très long récit, à cause de sa valeur décisive; il est assez clair pour épargner la moindre discussion. La narration est identique des deux parts; l'art et le procédé diffèrent seuls; le Vinaya est lent, prolixe, encombré de répétitions monotones, sans perspective ni plan; le Sûtrâlaṃkâra est amusant, ingénieux, adroit; Açvaghoṣa expose comme un dramaturge et peint comme un lyrique. En dehors du Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins, l'histoire de Çrîgupta se trouve encore dans le Vinaya des Sarvâstivâdins appelé « le Vinaya des Dix Récitations » (chap. LXI; vers. chin. éd. Tôkyô, XVI, 7, 38[a]); elle y est d'ailleurs résumée assez brièvement, réduite à ses traits essentiels. Çrîgupta va trouver le Bouddha, l'invite, prépare la fosse et les poisons, assiste au miracle, et se convertit. Il n'est plus question de Jyotiṣka, ni de sa sœur mariée à Çrîgupta, ni de Pûraṇa, ni des avis surnaturels donnés au Bouddha. La rédaction a la sécheresse d'une page d'annales; on ne devine point le roman.

Outre les Vinayas des Sarvâstivâdins, l'Ekottarâgama raconte aussi la conversion de Çrîgupta (vers. chin., chapitre XLI; éd. Tôkyô, XII, 3, 22[b]) dans un assez long sûtra : Les six Tîrthikas viennent de concert endoctriner Çrîgupta chez lui; ils lui donnent l'idée de la fosse à feu et du repas empoisonné pour se débarrasser de Bhagavat. Çrîgupta cède à leur demande; il va inviter le Bouddha, qui accepte,

comme s'il n'était pas omniscient. Le bruit du complot s'est répandu dans Râjagṛha; les gens de la ville inquiets, viennent supplier Bhagavat de se dérober à son engagement. Il reste inébranlable, se présente chez Çrîgupta à la tête de ses bhikṣus, qu'il a instamment avertis de rester derrière lui; le miracle des lotus se produit, sous les regards émerveillés des dieux Indra, Brahmâ, avec les Gandharvas et les Yakṣas; une pluie de fleurs célestes tombe; les hérétiques sont confondus. Çrîgupta se jette aux pieds du Bouddha, et demande pardon. Le bruit du miracle parvient au roi Ajâtaçatru, qui après s'être entendu au préalable avec ses ministres et Jìvaka, vient adorer Bhagavat. Çrîgupta prie le Maître d'accepter le repas préparé; Bhagavat neutralise le poison par des vers qui proclament la perfection du Bouddha, de la Loi, de la Communauté : puis il prêche « le çâstra » pour Çrîgupta et pour les quatre-vingt-quatre mille créatures[1].

Ni le Vinaya pali, ni les Nikâyas palis ne contiennent d'allusion à l'histoire de Çrîgupta, si fidèlement conservée par d'autres traditions. Je ne veux pas rechercher présentement quels motifs ont pu justifier cette exclusion.

[1] Je laisse de côté ici le Çrîgupta-sûtra traduit en chinois par Narendrayaças en 583 (Nj., 232; éd. Tôkyô, VI, 6) et aussi en tibétain (Kandjour, Mdo, XVI, 17). C'est un fatras tout encombré de mythologie mahâyânique, où le fond du récit est à peu près noyé.

Chapitre XIV.

68. Le Nirvâṇa de Gautamî. — Gautamî entend le Bouddha éternuer; elle lui souhaite longue vie. Le Bouddha juge ce souhait déplacé; ce qu'il faut lui souhaiter, c'est l'accord de la communauté. Gautamî prend alors la résolution d'entrer dans le Nirvâṇa avant que personne ait encore disparu de l'Église. Les cinq cents religieuses, averties de sa résolution par les larmes que la divinité du couvent laisse tomber sur leurs robes, décident de suivre Gautamî. Elles se rendent auprès du Bouddha, réconfortent Ânanda, que sa tendresse rend trop facile aux larmes, adorent le Bouddha dans un hymne enthousiaste; les dieux viennent se joindre à leur chœur et célèbrent le Bouddha. Enfin Gautamî chante le Nirvâṇa, et elle entre dans le Nirvâṇa. Les cinq cents religieuses manifestent des miracles variés, puis elles entrent aussi dans le Nirvâṇa. Les dieux viennent prendre les ordres du Bouddha, qui charge Ânanda de convoquer tous les bhikṣus pour rendre hommage à la mère-nourrice du Maître. Une procession incomparable se développe, où participent les dieux et les saints; les corps sont placés sur le bûcher, consumés, et les restes déposés sous un stûpa, car le Bouddha les déclare dignes de cet honneur, réservé à trois classes d'êtres : les Bouddhas, les Arhats qui ont atteint l'âçravakṣaya et les saints rois Cakravartins.

Ici encore le récit a nettement une portée didactique; il a pour point de départ une prescription et pour aboutissant une autre prescription. Rien de pareil, cependant, ne se rencontre dans le Vinaya pali; le Culla vagga, V, 33, 3, condamne bien l'usage de souhaiter Longue vie! à propos d'un éternuement, il n'autorise ce souhait qu'à l'adresse des laïques, et seulement en manière de réciprocité. Rien n'y rappelle, de près ni de loin, le Nirvâṇa de Gautamî. C'est encore le Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins qui va nous offrir un parallèle exact au Sûtrâlaṃkâra. Le chapitre x du Kṣudrakavastu (vers. chin., éd. Tôkyô, XVII, 1, 36[b]; vers. tib. Dulva, X, 180-185) raconte l'entrée de Gautamî dans le Nirvâṇa : Le Bouddha est à Kapilavastu, dans le jardin des Nyagrodhas. Mahâ Prajâpatî vient avec cinq cents bhikṣuṇîs adorer les pieds du Bouddha et demander d'entendre la Loi. Le Bouddha éternue. Gautamî souhaite au Bouddha de vivre longtemps, de durer d'innombrables kalpas; les bhikṣuṇîs répètent ce souhait; les Yakṣas, les esprits le répètent ensuite, d'abord sur la terre, puis dans l'air; ensuite les quatre devarâjas, les Trayastriṃças, etc., jusqu'à Brahmadeva. Le Bouddha blâme ce souhait; il faut dire à un Bouddha : « Je souhaite que le Bouddha et le Saṃgha durent longtemps dans le monde, et soient toujours unis comme l'eau se mêle au lait, et que la doctrine du Grand Maître obtienne un éclat resplendissant! » Gautamî réfléchit : « Le Bouddha vante l'harmonie; eh bien! avant que le

Saṃgha n'éprouve de perte, je vais entrer dans le Nirvâṇa ! » Elle annonce son intention à Bhagavat, qui garde le silence (c'est sa manière d'approuver) et qui finit par dire : « Les saṃskâras sont impermanents ! » Même scène avec les bhikṣuṇîs. Toutes vont ensuite informer de leur projet Nanda, Aniruddha, Râhula, Ânanda, les Sthaviras ; de là, elles retournent à leur couvent. Sept jours elles prêchent la bonne Loi pour les créatures ; ensuite elles sortent une à une, et, parvenues au seuil, s'asseoient en ordre de hiérarchie, les jambes croisées. Gautamî entre en samâdhi, et par la force de sa concentration, tantôt elle se rend invisible, tantôt elle s'élève dans l'espace, tantôt elle se montre dans les quatre attitudes ; puis elle entre dans le samâdhi de l'éclat du feu, et des flammes apparaissent sur tout son corps, bleues, jaunes, rouges, etc. Sous son corps le feu jaillit, et l'eau jaillit par-dessus ; puis c'est l'eau qui coule au-dessous, et le feu qui éclate au-dessus ; et tour à tour, dans toutes les régions du ciel, les mêmes miracles se montrent, répétés par les cinq cents bhikṣuṇîs. Elles passent toutes graduellement par les quatre dhyânas, puis par la série des Âyatanas jusqu'au Naivasaṃjñânâsaṃjñâyatana, et enfin elles entrent dans le Nirvâṇa. La terre tremble ; les tambours célestes résonnent. Les bhikṣus des montagnes, des villes, des forêts, etc., voient ces signes, en devinent le sens, et viennent honorer les reliques, Et alors le Bhagavat, Ajñâta Kauṇḍinya, Bâṣpa, Mahânâman, Aniruddha,

Çâriputra, Mahâ Maudgalyâyana et la foule des çrâvakas se réunissent en grande assemblée pour honorer aussi les reliques; le roi Pradyota, le prince héritier, les ministres et les vassaux, et les upâsakas et les upâsikâs font de même. Le roi Pradyota fait apporter cinq cents civières richement décorées couvertes d'étoffes précieuses, des fleurs, des parfums, des étendards, des parasols, des instruments de musique. Nanda, Aniruddha, Ânanda, Râhula soutiennent à eux quatre la civière de Gautamî, et Bhagavat lui-même la soutient de la main droite. Ainsi font les autres bhikṣus pour les restes des cinq cents bhikṣuṇîs. Arrivés au seuil, le Bouddha découvre les restes, et dit : « Voyez! Mahâ Prajâpatî Gautamî était âgée de cent vingt ans, et elle a l'air d'une fille de seize ans! » Et alors tous apportent des bois odorants, et on brûle les cadavres. (Rentré au monastère, le Bouddha répète aux bhikṣus la règle du souhait en cas d'éternuement, et il raconte l'Avadâna de Gautamî.)

La démonstration est superflue; il suffit de lire, en regard de cette analyse, le récit du Sûtrâlaṃkâra pour constater le rapport des deux textes. Un autre texte, spécial aussi à la tradition du Nord, mais en dehors du Vinaya, présente également quelques rapports avec l'épisode du Sûtrâlaṃkâra. C'est un texte qui paraît avoir été très connu, très populaire même, puisque nous en avons plusieurs versions; il a été recueilli dans l'Ekottarâgama, chap. L (vers. chin., éd. Tôkyô, XII, 3, 61ª); et de plus une rédaction

assez voisine a été traduite isolément par Po Fa-tsou entre 265 et 316 (Nj. 650; éd. Tôkyô, XII, 4, 38[a]) et par Hoei-tch'en en 457 (Nj. 651; éd. Tôkyô, *ibid.*, 40). La scène, ici, est à Vaiçâlî, à la salle *Keou-lo-kie* (Kûṭâgâra). [C'est la tradition recueillie par Hiuan-tsang (*Mém.*, I, 389), qui visita à Vaiçâlî « l'endroit où la tante du Bouddha et d'autres bhikṣuṇîs entrèrent dans le Nirvâṇa ».] Mahâ Prajâpatî Gautamî arrive, avec cinq cents bhikṣuṇîs, et s'installe à la salle de la Haute-Terrasse (Kûṭâgâra-çâlâ). Elle entend les bhikṣus dire que le Tathâgata doit entrer avant trois mois dans le Nirvâṇa, à Kuçinagara. Elle ne se sent pas la force de supporter un pareil coup : elle devancera le Tathâgata et Ânanda dans le Nirvâṇa. Elle communique son intention au Bouddha, qui garde le silence, et le prie de prêcher désormais les Défenses aux bhikṣuṇîs. Elle tourne sept fois autour de Bhagavat, sept fois autour d'Ânanda, sept fois autour de la communauté des religieux. Elle informe ensuite de son projet les cinq cents bhikṣuṇîs, Utpalavarṇâ, Çairiṣâ, etc. [liste], qui prennent la même détermination et font les mêmes démarches, et retournent au monastère. Gautamî ferme la porte, touche avec un maillet la terre, fait apparaître des sièges; elle s'élève dans l'espace, s'y manifeste dans les quatre attitudes, fait jaillir du feu sur son corps, de l'eau au-dessous, puis inversement, puis à droite et à gauche, puis en avant et en arrière, puis elle reparaît assise les jambes croisées, puis elle passe par les quatre dhyânas et les âyatanas,

reprend la série dans l'ordre inverse, refait encore les mêmes étapes, et enfin elle entre dans le Nirvâṇa. La terre tremble, les régions s'élèvent et s'abaissent alternativement, un vent frais souffle des quatre points cardinaux; musique céleste, pluie de fleurs, de parfums. Les cinq cents bhikṣuṇîs [liste] entrent de même dans le Nirvâṇa. Il y avait alors dans Vaiçâlî un général du nom de *Ye-chou-t'i* (Yaçoda) qui commandait à cinq cents jeunes princes; ils voient les miracles des cinq cents bhikṣuṇîs, bondissent de joie, joignent les mains, et se dirigent vers ce lieu. Bhagavat charge Ânanda de demander à Yaçoda cinq cents lits, cinq cents sièges, cinq cents vases, cinq cents flacons, cinq cents charrettes de fleurs, autant de parfums, autant de bois à brûler, pour honorer les çarîras. Ânanda, tout ému, s'acquitte du message. Yaçoda exécute l'ordre de Bhagavat. Puis le Bouddha fait transporter les corps hors de Vaiçâlî, dans un lieu désert, pour y honorer les çarîras. Yaçoda et ses hommes sont arrêtés à la porte du couvent par deux çrâmaṇerîs, Nandâ et Upanandâ, qui ne veulent pas laisser déranger leurs maîtresses. Yaçoda les met au courant des événements. Elles réfléchissent, se recueillent, obtiennent les trois connaissances, les six facultés surnaturelles, s'envolent dans l'espace, y manifestent les dix-huit transformations et les miracles (comme ci-dessus) et entrent dans le Nirvâṇa. Alors le Bouddha ordonne à Ânanda, Nanda, Râhula de porter le corps de Gautamî. Çakra Devendra et les Trayastriṃças accourent

du haut du ciel ; mais seuls les bhikṣus qui ont atteint l'âçravakṣaya peuvent les contempler. De même Brahmadeva; de même Vaiçramaṇa, et les quatre Devarâjas. Ils adorent le Bouddha et sollicitent la faveur de rendre eux-mêmes, au lieu du Bouddha, les hommages suprêmes à Gautamî. Çâriputra les félicite, mais leur déclare que le Bouddha doit s'acquitter en personne de ce devoir; ainsi ont fait, ainsi feront tous les Bouddhas pour leur mère. Les dieux le reconnaissent, et s'inclinent. Vaiçramaṇa charge cinq cents Mâras d'apporter du santal et d'autres bois odorants pour le bûcher. Bhagavat alors soutient un pied de la civière; Nanda, Ânanda, Râhula en prennent un chacun, et par l'air ils se rendent au cimetière. Le reste de la multitude porte les restes des cinq cents bhikṣuṇîs. Bhagavat prescrit de rendre exactement les mêmes honneurs aux deux çrâmaṇerîs. Les bûchers sont allumés, et Bhagavat prononce l'udâna célèbre : « Impermanents sont les composés! ce qui est né doit périr. . . » Le feu éteint, on recueille les reliques et on fait un stûpa. Bhagavat enseigne les quatre catégories qu'il convient d'honorer d'un stûpa pour recueillir des mérites innombrables : les Tathâgatas, les saints rois Cakravartins, les Pratyekabouddhas, les Çrâvakas [éd. de Corée; les autres éditions substituent aux Çrâvakas, les Arhats, disciples d'un Tathâgata, qui ont atteint l'âçravakṣaya] [1].

[1] Mon analyse suit le sûtra de l'Ekottarâgama. La rédaction traduite par Po Fa-tsou s'en écarte assez peu, mais élimine l'inter-

Le sûtra, par le développement qu'il donne à l'intervention des dieux, et aussi par la leçon qui le termine, se rapproche assurément du Sûtrâlaṃkâra. Mais le point de départ est tout différent, et la prescription finale ne s'accorde pas avec l'enseignement de notre conte. Acvaghoṣa ne mentionne que trois classes: il omet les Pratyekabouddhas. Sur ce point de doctrine, l'Âgama est d'accord, contre Açvaghoṣa, avec l'Aṅguttara Nikâya, II, 245 : « Quatre méritent un stûpa; un Tathâgata, un Paccekabuddha, un Tathâgata sâvaka, un roi cakkavatti. »

Je n'ai fait état jusqu'ici que des Vinayas et des Âgamas (Nikâyas). Un autre texte du Canon pali va nous fournir une comparaison intéressante autant qu'inattendue. J'ai déjà eu l'occasion, à propos de l'histoire de Pûrṇikâ (conte 62), de citer l'Apadâna pali; c'est une collection versifiée de récits qui correspondent aux Avadânas sanscrits, divisée en deux groupes : Thera-apadâna, Therî-apadâna, et formant la treizième section du Khuddaka Nikâya. Leur valeur canonique n'est pas universellement reconnue; l'édition du Tipiṭaka publiée sous les auspices du roi de Siam ne les a point admis. L'Apadâna reste encore inédit; mais des morceaux considérables du Therî-apadâna ont passé dans le commentaire de

vention des dieux; la rédaction traduite par Hoei-tch'en est très abrégée. La liste des saints dignes d'un stûpa manque dans l'une et dans l'autre. Le sûtra traduit par Hoei-tch'en est suivi d'une courte prophétie sur les dix siècles du millénaire; j'y relève seulement que Açoka est placé « deux cents ans » après le Nirvâṇa.

Dhammapâla sur les Therî-gâthâs, que M. Ed. Müller a publié dans la Pali Text Society (1893). M. Müller a de plus analysé sommairement l'Apadâna dans les *Actes du Congrès des orientalistes à Genève*, 2e partie, 165-173 : Les Apadânas du Sud. L'Apadâna de Gotamî Mahâpajâpatî (n° 17) est « évidemment très ancien », d'après M. Müller; « il doit avoir été composé bientôt après les gâthâs de cette même therî ». En fait, cet apadâna se borne au récit du Nirvâṇa de la sainte.

« Une fois, Celui qui illumine le monde demeurait à Vesâlî, dans le Grand bois, à la Kûṭâgârasâlâ, ce conducteur des hommes. (C'est le début même du sûtra de l'Ekottara.) Alors la tante du Jina, Mahâ-Gotamî la bhikkhunî y demeurait aussi, dans le Setapura, demeure des religieuses[1], avec cinq cents bhikkhunîs délivrées. Et alors, comme elle se tenait retirée, son esprit eut un souci : « Je ne serai pas « capable de voir le Parinibbâna du Bouddha, et « du couple d'auditeurs, de Mahâkassapa, de Nanda, « d'Ânanda, de Râhula. » Et elle se décide à entrer dans le Nirvâṇa; tremblement de terre, tambours célestes. Les bhikkhunîs averties par ces signes en demandent à Gotamî la cause, l'approuvent, et décident de faire comme elles. Le récit est ici très voisin du Vinaya des Mûla Sarvâstivâdins et du sûtra de l'Ekot-

[1] Il faut bien évidemment lire avec les mss. G et D : *tahiṃ setapure ramme* [*Corrections and additions*, p. 318] au lieu de *tahiṃ gate pure* donné dans le texte. Il s'agit du Çvetapura-saṅghârâma visité et décrit par Hiuan-tsang (*Mém.*, I, 399).

tara. Mais, plus loin (v. 71), Gotamî donne une autre raison de sa détermination : « Un jour, le Conducteur du monde, en prêchant la Loi, éternua, et alors moi, compatissante, je dis une parole de bénédiction : « Vis longtemps, grand héros ! dure un « kalpa, grand ascète ! Pour le bien de l'univers, « puisses-tu n'avoir ni vieillesse ni mort ! » Et comme je parlais ainsi, le Bouddha me dit : « Il ne faut pas, « ô Gotamî, adorer les Bouddhas comme tu adores. « — Comment il faut adorer les Tathâgatas omni- « scients, comment il ne faut pas les adorer, apprends- « le moi, je te le demande. — Puisses-tu voir les « sâvakas employant toute leur énergie, appliqués, « toujours fermes dans leur activité, d'accord entre « eux ! Voilà comme on adore les Bouddhas ! » Ici nous retrouvons l'introduction caractéristique commune au Vinaya et au Sûtrâlaṃkâra, et aussi le souhait sous la forme toute spéciale qu'il a prise chez Açvaghoṣa. Nous avons ici une traduction, et si certaine, qu'elle nous permet de corriger M. Huber, et probablement derrière lui Kumârajîva. C'est Kumârajîva sans doute qui a détaillé en propositions isolées la série des composés de son original : 1° « Il faut employer toute son énergie » (Huber) correspond à « âraddhavîriya = ârabdhavîryân. 2° « Pour abattre le sentiment du moi » (Huber). La traduction de M. Huber introduit la relation marquée par le mot « pour »; le chinois dit : « Abattre le sentiment du moi ». Le pâli a *pahitatte* = *prahitâtmakân;* le sanscrit avait sans doute la variante *prahatâtmakân* « ayant le

moi abattu ». 3° « Il faut pratiquer avec fermeté la bonne Loi » (Huber). Ici encore la traduction introduit une relation inexacte; le chinois dit : « Pratiquer ferme l'exacte Loi », qui manque au pali. 4° « Sans répit il faut s'adonner au Vîrya » (Huber) = *niccaṃ dalhaparakkame* (= *nityaṃ dṛḍhaparâkramân*). Les quatre autres lignes (« Puisses-tu voir la foule des « çrâvakas — Toujours en parfaite union ! » — Voilà quand on veut témoigner son respect au Bouddha — Le souhait qu'il faut lui adresser ») rendent fidèlement mais avec prolixité l'hémistiche pali : *samagge sâvake passa etaṃ buddhâna vandanaṃ.*

Gotamî continue son récit : « Alors, allant à mon monastère, toute seule je réfléchis : « Le Maître aime « la concorde de la communauté ! Allons, je vais en- « trer dans le Parinibbâna, je ne veux pas voir de « malheur ! » Suit, comme dans les autres textes, la résolution communiquée au Bouddha, et l'accomplissement des multiples miracles (v. 76-95). Reprenons maintenant le récit de l'Apadâna au point où nous l'avons laissé. Les bhikkhunîs informées des intentions de Gotamî lui répondent : *Mayaṃ pahâya nikkhantâ gharâ pi ca bhavâ pi ca | sahâya va gamissâma nibbânaṃ padam uttamam ||* (v. 14). J'emprunte la traduction à M. Huber, et à Kumârajîva (p. 388) : « Nous avons ensemble renoncé au monde — ensemble nous avons quitté les ténèbres de l'avidyâ — Allons maintenant ensemble aussi — dans la ville pleine de paix du Nirvâṇa.

V. 16. « Les divinités qui président au couvent,

qu'elles me pardonnent! C'est maintenant la dernière fois que je vois la demeure des bhikkhunîs. Là où il n'y a ni vieillesse ni mort, ni rencontre avec ce qui déplaît, ni séparation de ce qui plaît, le non-composé (*asaṅkhata*), c'est là que je vais. » C'est exactement le dialogue avec le deva de la maison chez Açvaghoṣa.

V. 17. « Les filles du Bouddha qui n'avaient pas encore franchi les passions, entendant ce langage, furent accablées de chagrin et gémirent : « Ah! nous avons peu de mérites! »

V. 18. « La maison des bhikkhunîs est devenue vide, sans elles; vois! comme les étoiles, les filles du Bouddha ne se montrent plus! »

Açvaghoṣa dit de même : « En un moment, tout le saṃghârâma des femmes se vida; ainsi disparaissent les étoiles du firmament aux quatre points cardinaux. » Cette fois, la ressemblance ne tient plus aux faits du récit ou aux sentiments exprimés; le hasard ne suffit pas à l'expliquer non plus; elle porte sur un ornement littéraire, sur un alaṃkâra, et elle suggère définitivement l'idée d'un emprunt direct. La preuve éclatante arrive aussitôt. Le récit d'Açvaghoṣa continue : « Gautamî s'en alla avec les cinq cents bhikṣuṇîs, pareille à la Gaṅgâ qui se jette dans l'Océan accompagnée de cinq cents fleuves. » — On ne saurait, mieux que Kumârajîva-Huber, traduire le vers 20 de l'Apadâna : *Nibbânaṃ Gotamî yâti satehi saha pañcahi | nadîsatehi va saha Gaṅgâ pañcahi sâgaram ||*.

Pour accumuler les preuves, il suffit de mettre en regard le texte pali et la traduction du Sûtrâlaṃkâra :

21. *rathiyayâ vajanti taṃ*
disvâ saddhâ upâsikâ
gharâ nikkhamma pâdesu
nipacca idam abravuṃ.

A ce moment les upâsikâs prosternèrent leur front devant leurs (*corr.* ses) pieds et dirent :

22. *pasîdassu mahâbhoge*
anâthâyo vihâya no
tayâ na yuttaṃ nibbâtuṃ
icchaṭṭâ vilapiṃsu tâ.

«Daignez avoir compassion de nous ; ne nous abandonnez pas !»

23. *tâsâṃ sokapahânatthaṃ*
avoca madhuram giraṃ
ruditena alaṃ puttâ
hâsakâlo yam ajja vo

Alors les bhikṣuṇis consolèrent les upâsikâs et dirent : « Ce n'est pas le moment de vous affliger. » Puis elles dirent (elle dit) ces stances :

24. *pariññâtaṃ mahâdukkhaṃ*
dukkhahetu vivajjito
nirodho me sacchîkato
maggo câpi subhâvito.

«Sachant que la vie n'est que douleur, — nous avons rompu les liens mondains ; — nous avons reconnu la vérité de l'Extinction — en pratiquant la droite voie octuple.

26. *buddho tassa ca saddham-* [*mo*
anûno yâva tiṭṭhati
nibbâtuṃ tâva kâlo me
mâ maṃ socatha puttikâ.

«Tandis que le trésor de la Loi reste intact — tandis que le Sublime lui-même vit encore, — nous devons entrer dans le Nirvâṇa. (Ne vous affligez donc pas.)

27. *Koṇḍaññânandanandâdi*
tiṭṭhanti Râhulo Jino
sukhito sahito saṅgho
hatadabbâ ca titthiyâ.

«Tandis que Nanda et Râhula — et O-nan sam-mo-to — avec Ânanda — sont encore de ce monde — tandis que le Muni lui-même est en bonne santé — tandis que l'assem-

blée des bhikṣus est en parfaite union — tandis que les sectes des Tìrthikas restent terrassées — tandis que les hérétiques sont dispersés. »

Il est superflu de prolonger; ceux qui veulent poursuivre en détail ce parallèle n'ont qu'à se reportes aux deux textes. Ils y retrouveront identiques les vers d'adoration adressés au Bouddha par Gautamî : « Je suis la mère du Bouddha — Mais le Parfait est mon père » = v. 34 : *Ahaṃ Sugata te mâtâ tvaṃ ca vîra pitâ mama*. . ., etc., et les stances à Ânanda : « Parce que tu en priais le Bouddha — Il nous fut permis d'entrer dans la communauté. . . » = v. 68 : « *Tayâ tâta samajjhiṭṭho pabbajjaṃ anujâni no*. . ., etc., et toute la description des pompes du Parinirvâṇa (p. 400 : « Alors Brahmâ. . . » — p. 402 : « le Parfait lui-même va sous peu — entrer dans le Nirvâṇa) = v. 155 : *tato devâ ca brahmâ ca*. . ., jusqu'au vers 178 : *saṃketaṃ buddhanibbânaṃ na cirena bhavissati*[1].

[1] Spence Hardy (*Manual of Budhism*, p. 323 et suiv.) raconte le Nirvâṇa de Gautamî sans indiquer à quelle source il emprunte son récit. L'éternuement initial est supprimé; Gautamî adresse sans raison apparente son souhait au Bouddha. Le Bouddha corrige ce souhait. Plus tard il se rend à Vaiçâlî, et s'y installe à la Kûṭâgâraçâlâ; Prajâpatî vient lui rendre visite; c'est alors qu'elle prend la détermination d'entrer dans le Nirvâṇa pendant que la communauté est encore complète. « J'ai, dit-elle, cent vingt ans d'âge, et j'ai l'air d'une jeune fille de seize ans. » La terre tremble; les bhikṣunîs s'informent, apprennent l'intention de Gautamî, et déclarent s'y associer. Suit l'entretien de Gautamî et du Bouddha : Gautamî

En présence de cette identité, la question de l'original reste à trancher. Qui des deux a imité l'autre? Il est difficile, il est même impossible de supposer que la riche imagination d'Açvaghoṣa ait eu besoin de piller le plat versificateur de l'Apadâna; il faut se résigner à croire, en dépit des préjugés régnants, que le rédacteur d'un texte du canon pali a utilisé sans vergogne un morceau classique du sanscrit, que l'admiration universelle avait sans doute élevé au rang des œuvres sacrées.

69. L'éléphant blanc à six défenses. — Un chasseur, sous le déguisement d'un bhikṣu, pénètre auprès de l'éléphant et lui décoche une flèche empoisonnée. L'éléphant le protège d'abord contre la

demande à voir une fois encore les perfections du corps du Bouddha. Ânanda pleure de chagrin; Gautamî le réconforte. Sur la demande du Bouddha lui-même, Gautamî accomplit la série des miracles pour prouver que les femmes peuvent atteindre le Nirvâṇa. — Le récit se poursuit comme un calque de l'Apadâna, avec quelques éléments d'emprunt venus de divers récits que j'ai cités, par exemple les cinq cent une litières d'or apportées par Viçvakarman.

Je ne crois pas inutile d'observer ici, à propos de l'Apadâna, que l'épisode inséré à l'endroit où l'Apadâna se sépare définitivement du Sûtrâlaṃkâra (v. 179 et suiv., *tato Gotamî dhâtûni*...) se retrouve à la fin du sûtra traduit par Hoei-tch'en : Ânanda, sur l'ordre du Bouddha, recueille dans un pâtra les reliques de Gautamî; Bhagavat les prend dans ses mains et prononce alors une leçon à l'adresse du clergé.

Un mot encore sur le nom de Gautamî. Le Sûtrâlaṃkâra dit qu'elle ne manquait jamais à sa parole et qu'elle voulait être appelée «Celle qui tient parole». Il y a là évidemment un jeu de mot sur *gotamî*, comme le superlatif de *go* dans le sens de «parole».

tureur de sa femelle et du troupeau, puis arrache lui-même ses défenses pour les donner au chasseur. — C'est l'histoire classique du Ṣaḍdanta, que M. Feer a étudiée dans une monographie (*Journ. as.*, 1895, I); il y a comparé le récit 514 du Jâtaka pali, le récit incorporé dans l'Atthakathâ sur le Dhammapada, v. 26 et 27; le récit 25 du Kalpadruma, le récit du *Tsa-pao-tsang king* et celui du *Lou-t'ou-tsi-king*. L'Avadânakalpalatâ de Kṣemendra rapporte aussi, dans sa partie encore inédite, l'histoire du Ṣaḍdanta (49). Notre récit est apparenté avec le Kalpadruma et le *Tsa-pao-tsang king*; le dialogue entre l'éléphant et sa femelle avant et après l'attentat (p. 404) est à peu près identique dans ces trois ouvrages. Le récit recueilli par Hiuan-tsang à Bénarès (*Mém.*, I, 360) et que M. Feer a laissé de côté est un résumé exact et fidèle du conte d'Açvaghoṣa.

70. Le Bodhisattva roi des cerfs. — Deux rois des cerfs ont conclu un arrangement avec Brahmadatta de Bénarès; chacun doit à tour de rôle fournir un cerf aux cuisines royales. Un jour, le sort désigne comme victime une biche pleine du troupeau de Devadatta; elle demande un délai, est repoussée, s'adresse alors au Bodhisattva qui est le roi de l'autre troupeau. Le Bodhisattva se sacrifie avec allégresse, malgré les supplications des deux troupeaux. Le cuisinier stupéfait de voir paraître le roi des cerfs avertit Brahmadatta qui s'exclame sur l'héroïsme du

Bodhisattva, annule le traité et donne aux cerfs la libre jouissance de la forêt, désormais appelée : le Don-aux-Cerfs (*Mṛgadâya*). — L'histoire était certainement populaire, puisqu'elle expliquait le nom d'un lieu tout particulièrement sacré; je n'ai pu arriver à la retrouver dans le Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins, où elle doit se cacher. Elle se rencontre dans le Mahâvastu, I, 359 et suiv. et dans le Jâtaka pali, n° 12, mais le Jâtaka ne la rattache pas à l'origine du nom du Mṛgadâya. Le Mahâvastu et le Jâtaka se correspondent comme deux rédactions d'un original commun; ils enregistrent tous les deux la stance où se résume la morale du récit; l'introduction est la même de part et d'autre, et aussi l'épisode postiche qui manque au Sûtrâlaṃkâra. C'est à peine si on peut signaler comme une divergence que le cerf où s'incarne le futur Devadatta est appelé Viçâkha par le Mahâvastu et Sâkha par le Jâtaka. Ici encore, le Sûtrâlaṃkâra trouve son parallèle exact et complet dans le long récit recueilli par Hiuan-tsang (*Mém.*, I, 361) à la suite du Ṣaḍdanta, comme dans notre texte. Les paroles de Brahmadatta (p. 362 et suiv.) : «Moi, je suis un cerf avec un corps d'homme et vous un homme avec un corps de cerf» correspondent exactement au Sûtrâlaṃkâra (p. 415) : «Je suis une bête sous forme humaine; — tu es un homme sous la forme d'une bête.»

Chapitre XV.

71. Le Bodhisattva roi qui se laisse livrer à un roi ennemi. — « Le Tathâgata portait le nom de Sarvada râja « le roi qui donne tout ». Pour se soustraire à ses ennemis, il abandonna son royaume et arriva subitement dans un endroit où il rencontra un pauvre brahmane qui demandait l'aumône. Comme il avait perdu son trône, il n'avait rien à lui donner. Aussitôt il ordonna à cet homme de le lier lui-même et de le mener au roi son ennemi, espérant par là provoquer une récompense qui deviendrait pour le mendiant un bienfait et une aumône. »

Il m'a suffi, pour analyser ce conte, de copier Hiuan-tsang (*Mém.*, I, 137) qui recueillit ce récit au couvent de Mahâvana entre le Svat et l'Indus, entre le séjour d'Apalâla et la capitale du roi Çibi. Nous avons vu plus haut (64) le roi Sarvaṃdada comme un substitut de Çibi lui-même.

72. Le roi qui fait envoyer à une femme un collier de perles. — C'est un hommage rendu, non pas à la beauté, mais au mérite spirituel; le héros est *Ou-yue-ki*, roi d'Açmaka.

73. Les deux serviteurs du roi. — Deux serviteurs du roi *Yeou-yue-kia* disputent entre eux sur la supériorité du Karman ou de la puissance royale. Le roi, pour confondre le défenseur du Karman, machine

une épreuve; il avise la reine de recevoir avec les plus grands honneurs le messager qu'il va lui envoyer, puis il lui adresse celui qui croyait à la vertu du pouvoir royal. Un peu après, le défenseur du Karman rentre en magnifique équipage. L'autre s'était heurté en sortant et avait innocemment chargé de la commission son camarade.

La stance citée (p. 423) : « Quand des bœufs traversent un fleuve, — si leur guide marche droit, ceux qui le suivent marchent droit aussi. — Quand le roi se tient dans la Loi — ses suivants font de même » se rencontre aussi dans l'Aṅguttara Nikâya, II, 75 : *gunnaṃ ce taramânânaṃ ujuṃ gacchati puṅgavo | sabbâ tâ ujuṃ gacchanti nette ujugate sati || evam eva manussesu yo hoti seṭṭhasammato | so ceva dhammaṃ carati pag eva itârâ pajâ ||*. Le Jâtaka la cite trois fois III, 111; V, 222 et 242.

74. Le brahmane converti par des moines mendiants. — Un brahmane de Mathurâ, pour jouer un mauvais tour à un de ses confrères adresse de sa part une invitation à la Communauté du Bouddha. A l'heure dite, les religieux se présentent; l'amphitryon malgré lui les accueille poliment, improvise un repas et à la fin, selon l'usage, le Sthavira explique la Loi. L'amphitryon est converti; il bénit le Bouddha et aussi l'auteur d'une farce si salutaire.

La leçon du Sthavira porte sur le Traité des Aumônes, le Traité des Défenses, et le Traité de la

Naissance dans le ciel. La même série paraît à plusieurs reprises dans le Sûtrâlaṃkâra. Ainsi, p. 45 : « Parce qu'ils [les ṛṣis] pratiquaient l'aumône, observaient les défenses et disaient la vérité — ils ont obtenu de renaître dans le ciel. » — P. 130 : « Donner l'aumône et dompter les sens — Voilà le chemin qui conduit au ciel. » — Et de même encore p. 439 : « L'observance des Défenses, l'aumône et un cœur bien dompté — Voilà ce qui donne la naissance dans le ciel. » C'est la doctrine des Âgamas. Ainsi dans le sûtra de l'Ekottarâgama sur Çrîgupta (voir *supra*, p. 158), après la transformation miraculeuse des aliments empoisonnés, Bhagavat « pour Çrîgupta et pour les quatre-vingt-quatre mille créatures récita le çâstra. Le çâstra, c'est le çâstra du Don (*Che-loun*), le çâstra des Défenses (*Kiai-loun*) et le çâstra de la Naissance au Ciel (*Cheng-t'ien-tche-loun*) ». Ce sont les expressions même dont Kumârajîva se sert dans sa version du Sûtrâlaṃkâra.

75. L'époux et l'épouse pauvres qui se vendent eux-mêmes. — Deux malheureux du pays de Ki-pin se lamentent sur leur pauvreté qui les empêche d'acquérir des mérites. La femme propose à son mari de la vendre comme esclave; il refuse. Tous deux vont emprunter chez un banquier une somme d'argent et donnent en caution leur propre liberté. Puis ils préparent un grand repas et invitent la Communauté du Revata-vihâra pour le quinzième

jour. Survient ce jour-là un prince, très pressé, qui veut traiter à leur place les religieux; ceux-ci sont tenus par leur engagement. Toutes les offres échouent devant l'obstination du pauvre couple; le prince touché acquitte alors leurs dettes et leur rend la liberté.

Le conte est fait pour recommander spécialement l'aumône du quinzième jour. P. 431 : « Dans le monde, c'est le quinzième jour — que Kuvera et les autres rois des dieux — Font leur enquête dans le monde. — Le Bouddha l'a dit. » — Tel est en effet l'enseignement d'un sutta de l'Aṅguttara Nikâya, I, 142, n° 36, et d'un sûtra de l'Ekottarâgama (vers. chin., chap. XVI, éd. Tôkyô, XII, 1, 64^b) qui combine ce sutta avec une partie du sutta 70 (I, 205) sur les Huit éléments de l'uposatha et aussi les stances de conclusions, *pâṇaṃ na hâne*... etc. D'après la doctrine commune aux deux textes, mais développée avec plus d'abondance dans l'Âgama, le jour de l'aṣṭamî les ministres des quatre Devarâjas viennent inspecter la terre, la caturdaçî, ce sont les fils des Devarâjas, et le quinze, ce sont les Devarâjas en personne; ceux-ci, leur inspection faite, vont faire rapport à Çakra Devendra et aux Trayastriṃças[1].

76. L'upâsaka malade qui refuse de boire le vin prescrit par le médecin. — On lui prescrit la viande

[1] Pour un développement plus orné de la même doctrine, voir Spence Hardy, *Manual of Budhism*, p. 52.

de chien et le vin, mais il aime mieux mourir que de boire du vin, et en fait il guérit.

77. Le maître de la Loi qui condamne les institutions brahmaniques. — M. Huber a signalé lui-même les rapports du texte avec Manu et la Vajrasûcî.

78. L'eunuque qui honore les religieux. — Deux princes de Kusumapura, réfugiés chez un eunuque de Mathurâ, refusent de manger les restes des bhikṣus que leur hôte leur a fait servir. Un sermon sur l'éminente dignité du Saṃgha change leurs sentiments.

79. Le stûpa menacé de destruction. — Le roi d'*A-li-tcho-pi-kia* veut, à la demande des brahmanes, faire abattre un stûpa; le stûpa se transporte miraculeusement, avec l'arbre voisin, à trente *li* de la ville.

80. Le moine, le brahmane et le nâga gardien d'un arbre. — Un bhikṣu de Takṣaçilâ veut réparer un stûpa ancien dont Prasenajit avait utilisé les matériaux comme bois de chauffage, où le Bouddha lui-même avait remis une solive que la putréfaction détruisit. Avec l'autorisation du roi nommé *Kiu-cha-to-na*, le bhikṣu choisit pour l'abattre un arbre énorme qui est habité par un nâga malfaisant. Le nâga pourtant se laisse faire et célèbre la gloire du Bouddha.

Les dix derniers contes (81-90) se distinguent nettement du reste de l'ouvrage; ils consistent dans de courtes paraboles, suivies d'une interprétation détaillée. Il est probable que nous nous trouvons, comme c'est souvent le cas dans l'Inde, en présence de feuillets provenant d'un autre ouvrage, ajoutés par hasard, ou plutôt à cause d'une analogie superficielle, à la suite du manuscrit traduit par Kumârajîva. Il suffira de les résumer brièvement.

81. Une femme qui porte du lait cueille une mangue, puis demande un peu d'eau; l'eau lui semble parfumée, et elle échange son lait contre une jarre de la même eau. Mais le goût de la mangue s'est évanoui.

82. Une jeune femme, fuyant les fureurs de sa belle-mère, va se cacher dans un arbre au-dessus d'une source; une esclave vient y puiser, prend l'image de la jeune femme pour la sienne, s'admire, brise sa cruche dans un accès de révolte; mais la figure réflétée se met à sourire, et l'esclave voit son erreur.

83. Un jeune chat demande à sa mère de quoi il peut se nourrir. Le maître de la maison se charge de l'en instruire, par les précautions mêmes qu'il a prises contre lui.

84. On élève une colonne de pierre et on laisse l'ouvrier en haut pour l'empêcher de répéter ailleurs

son chef-d'œuvre. Mais il étire les fils de sa robe, en fait une ficelle, et s'en sert pour tresser une corde qui lui sert à descendre de son piédestal involontaire.

85. Le serviteur d'un roi refuse de faire une autre besogne que sa besogne propre.

86. C'est la mise en action d'une comparaison employée au conte 49, p. 238. « [Un cœur affaissé et troublé — ressemble à] des chevaux domptés qu'on emploie pour moudre; — à l'heure de la bataille, — ils tournent en rond et ne marchent pas droit. »

87. Un médecin qui a guéri le roi malade est renvoyé sans récompense; mais en arrivant chez lui il trouve sa demeure et sa famille enrichies par la munificence royale.

88. Deux femmes mangent des mangues; l'une garde le noyau, le plante, l'arrose; elle a bientôt un manguier chargé de fruits.

89. Un roi donne à un bhikṣu qui l'amuse (Sumitra? [Huber]; peut-être Smera?) autant de terrain qu'il en couvrira à la course; à bout d'efforts, le bhikṣu jette encore son bâton en avant pour avoir droit à du terrain de plus.

90. Le marchand *Tch'eng-kia-pa-tch'a* (Ṭaṅkabhaṭa?) du village de *Po-lo-yu-lo,* dans le royaume

de Takṣaçilâ, tombe dans la misère; il part au pays Yavana, s'y enrichit, revient avec une caravane splendide. Ses parents accourent cette fois pour l'accueillir, dès qu'ils le savent riche; mais il les écarte et les renvoie vers ses bagages.

On voit l'importance du document que la traduction de M. Huber ouvre aux indianistes. Elle enrichit d'un chef-d'œuvre inconnu la littérature sanscrite; elle apporte à l'étude historique et dogmatique du bouddhisme une somme d'informations inappréciable. Les simples sondages que nous y avons tentés ont fait apparaître dans les substructions de ces récits le Vinaya des Mûla-Sarvâstivâdins et les Âgamas septentrionaux, le Dìrgha, le Saṃyukta, le Madhyama, l'Ekottara. Nous ne sommes pas encore en mesure d'affirmer que le canon tout entier avait pris sa forme définitive; mais pour un groupe de sûtras du Madhyama, nous voyons que le classement adopté par Açvaghoṣa concorde avec l'Âgama sanscrit et s'écarte du Nikâya pali. Libre aux dévots plus ou moins avérés de proclamer l'authenticité exclusive des Trois Corbeilles palies et de rejeter comme apocryphes les textes du Nord. La science a d'autres méthodes; avant de conclure, elle doit procéder à la confrontation des deux séries; le Sûtrâlaṃkâra est une des premières pièces de ce procès qui durera longtemps sans aboutir jamais, peut-être, à un verdict définitif.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE IMPRIMÉS

INDEX

DES PASSAGES PARALLÈLES AU SŪTRĀLAṂKĀRA.

(Les citations des textes chinois renvoient toutes à l'édition de Tōkyō.)

Aṅguttara-Nikāya.	Ekottarāgama (XII, I-III).
P.[1] 180 : vol. I, p. 142, Tika XXXVI.	Vol. I, p. 64^b, chap. XVI.
180 : — I, p. 205, Tika LXX.	
178 : — II, p. 75, Catukka LXX.	158 : vol. III, p. 22^b, chap. XLI.
132 : — II, p. 106, Catukka CVI.	
167 : — II, p. 245, Catukka CCXLV.	
152 : — III, p. 186-201, Pañcaka CLXII-CLXVIII.	
140 : — V, p. 347, Ekādasaka XVIII.	Vol. III, p. 38^b, chap. XLVI.
	163 : vol. III, p. 61^a, chap. L.

Dīgha-Nikāya.	Dīrghāgama (XII, IX).
105 : vol. II, p. 91, XVI, II, 3.	
149 : — II, p. 287, XXI, II, 9.	Vol. IX, p. 53^b.

Majjhima-Nikāya.	Madhyamāgama (XII, V-VII).
100 : vol. I, p. 283, sutta CXLII.	Vol. VII, p. 83^b, chap. LVIII.
120 : — I, p. 299, sutta XLIV.	— V, p. 94^b, chap. XVII.
133 : — I, p. 320, sutta XLVIII.	— VII, p. 71^b, chap. LV.
115 : — I, p. 359, sutta LIV.	— VII, p. 50^b, chap. L.
136 : — I, p. 437, sutta LXV.	— VI, p. 51^b, chap. XXXI.
116 : — II, p. 54, sutta LXXXII.	— V, p. 48^a, chap. VIII.
117 : — III, p. 124, sutta CXXIV.	

[1] Les numéros des pages se rapportent à la pagination du *Journal asiatique* [indiqués entre crochets dans le tirage à part].

151 : — III, p. 267, sutta CXLV.
99 : — III, p. 253, sutta CXLII. Vol. VII, p. 31[b], chap. XLVII.

	Saṃyutta-Nikāya.	Saṃyuktāgama. (Nouv. vers. XIII, II-IV.)	(Anc. vers. XIII, v.)
130 :	vol. I, p. 20, sect. I, 4, 3, 5.		
131 :	— I, p. 57, sect. II, 3, 2.		
121 :	— I, p. 132, sect. V, 6.		
99 :	— I, p. 172, sect. VII, 2, 1.	Vol. II, chap. IV, p. 22[a].	
98 :	— II, p. 1, sect. XII, 1, 1.	— II, chap. XII, p. 6[b].	
131 :	— II, p. 215, sect. XVI, 10, 2, 10.		
109 :	— II, p. 219, sect. XVI, 11, 16, 18.	— IV, chap. XLI, p. 40[a].	P. 41[a].
141 :	— II, p. 262 et suiv., sect. XX.		
116 :	— III, p. 1, sect. XXII, 1, 3.	— II, chap. V, p. 27[a].	
102 :	— III, p. 13, sect. XXII, 5, 2.		
151 :	— IV, p. 60, sect. XXXV, 88.	— II, chap. VIII, p. 44[a].	
105 :	— V, p. 414 et suiv., sect. LVI.		
105 :	— V, p. 432, sect. LVI, 21, 5.		
112 :	— V, p. 455, sect. LVI, 47, 3.		
116 :		— IV, ch. XLVIII, p. 52[a].	P. 29[a].
117 :		— IV, ch. XLIII, p. 46[b].	
141 :		— III, ch. XLVII, p. 73[b].	

Mūla-Sarvāstivāda-Vinaya. (XVI, VIII–XVII, IV.)	Divyāvadāna.	Dulva.
115 : XVI, IX, p. 25^b-33^a.	Avadāna XXXV.	
121 : XVI, IX, p. 103^a-109^b.	– XXXVI.	
161 : XVII, I, p. 36^b.		X, 180-185.
101 : XVII, II, p. 2^a.		
127 et suiv. : XVII, III, p. 39^b.		IV, 164.
151 : XVII, IV, p. 6^b-14^a.	– II.	
104 : XVII, IV, p. 104^b-108^b.	– I.	
103 :	– XXVII.	
107 :	– XXIX.	
138 :	– XXVI.	
134 :		III, 200-219.

Mūla-Sarvāstivāda-nikāya-mātṛkā (XVII, V).

154 : p. 27^b et suiv.

Sarvāstivāda-Vinaya. (XVI, III-VII.)

104 : IV, p. 56^a.
134 : IV, p. 87^a.
158 : VII, p. 38^a.

Mahāsāṃghika-Vinaya. (XV, VIII-X.)

119 : IX, p. 58^b.

Theravāda-Vinaya (pali).

126 : Cullavagga, VII, I.
133 : Mahāvagga, X.

Chan-kien-p'i-p'o-cha. (XVII, VIII.)

118 : p. 35^b.

Apadāna.

144 : (Puṇṇikâ).
168 : (Gotamī).

Avadāna-Kalpalatā.

138 : Avadāna I.
154 : – VIII.

104 : Avadāna XIX.
151 : — XXXVI.
175 : — XLIX.
147 : — LV.
146 : — XLI.
138 : — C.

Buddha-carita, *version chinoise* (trad. Beal).

116 : v. 1709.
153 : v. 1678.
118 : v. 1681.
116 : v. 1702.

Hien-yu-yin-yuen-king (XIV, IX) [Dāmamūka].

114 : chap. 30.

Dhammapada.

100 : v. 204.
150 : v. 222.

Dharmapada. (*Tchou-yao-king*, XXIV, V-VI.)

130 : chap. 12 et 27.

Hiuan-tsang (*Mémoires*, trad. Julien).

177 : vol. I, p. 137.
175 : — p. 360.
176 : — p. 361.
168^{a} : vol. I, p. 399.

Jātaka.

176 : vol. I, p. 145.
131 : vol. III, p. 281.
130 : — III, p. 472.
178 : — III, p. 111.
178 : — V, p. 222.
178 : — V, p. 242.

Karmaçataka (tibétain).

150 : n° 89.

Mahāprajñāpāramitā-Çāstra (*Ta-tche-tou-loun*, XX, I-V).

114 : II, p. 27^{a}.

Mahāvastu.

176 : vol. I, p. 359 et suiv.
131 : — II, p. 83.
136 : — II, p. 125.
108 : — III, p. 50-52.
126 : — III, p. 179 et suiv.
101 : — III, p. 383.

Sutta-Nipāta.

98 : (Kasibhāradvājasutta).
117 : Pārāyaṇavagga.

Therīgāthās.

116 : v. 133-138.
121 : v. 182-188.
144 : v. 236-251.

Tsa-pao-tsang king (XIV, X).

105 : X, 22^{b}.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE IMPRIMÉS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR,

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE ET DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES.

RUE BONAPARTE, N° 28.

OUVRAGES PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Journal asiatique, publié depuis 1822. (La collection est en partie épuisée.) Abonnement annuel. Paris : 25 fr. — Départements : 27 fr. 50. Étranger : 30 fr. — Un mois : 3 fr. 50.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction, par MM. *Defrémery* et *Sanguinetti*, Imprimerie nationale, 1873-1879 (nouveau tirage), 4 vol. in-8°. 30 fr.

Index alphabétique pour Ibn Batoutah, 1893 (2e tirage), in-8°...... 2 fr.

Maçoudi. Les Prairies d'or, texte arabe et traduction, par M. *Barbier de Meynard* (les trois premiers volumes en collaboration avec M. *Pavet de Courteille*). 1861-1877, 9 vol. in-8°.......... 67 fr. 50

Chants populaires des Afghans, recueillis, publiés et traduits par *James Darmesteter*. Précédés d'une introduction sur la langue, l'histoire et la littérature des Afghans. 1890, 1 fort vol. in-8°.......... 20 fr.

Le Mahâvastu, texte sanscrit publié pour la première fois, avec des introductions et un commentaire, par M. *Em. Senart*.

Tome I, 1882, in-8°.......... 25 fr.

Tome II, 1890, in-8°.......... 25 fr.

Tome III, 1898, in-8°.......... 25 fr.

Journal d'un voyage en Arabie (1883-1884), par *Charles Huber*, 1 fort vol. in-8° illustré de dessins dans le texte et accompagné de planches et croquis. 30 fr.

Meng-tseu, seu Mencium, Sinarum philosophum, latine transtulit *Stan. Julien*. Lut. Par., 1824, in-8°.......... 9 fr.

Fables de Vartan, en arm. et en franç., par *Saint-Martin* et *Zohrab*, in-8°. 3 fr.

Éléments de la Grammaire japonaise, par le P. *Rodriguez*, traduit du portugais par *C. Landresse*; précédés d'une explication des syllabaires japonais, par *Abel Rémusat*, avec un supplément, in-8° (épuisé).......... 7 fr. 50

Élégie sur la prise d'Edesse par les Musulmans, par *Nersès Klaietsi*, publiée en arménien, par *J. Zohrab*, in-8°.......... 4 fr. 50

Essai sur le Pâli, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, avec six planches lithographiées et la notice des manuscrits pâlis de la Bibliothèque royale, par *E. Burnouf* et *Chr. Lassen*, 1 vol. in-8° (épuisé)...... 15 fr.

Observations sur le même ouvrage, par *E. Burnouf*, grand in-8°..... 2 fr.

La Reconnaissance de Sacountalâ, drame sanscrit et prâcrit de Calidasa, publié en sanscrit et en français, par *A.-L. Chézy*, 1830, in-4°.......... 24 fr.

Yadjnadattabadha, ou la mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, en sanscrit et en français, par *A.-L. Chézy*, 1 vol. in-4°.......... 9 fr.

Vocabulaire de la Langue géorgienne, par *Klaproth*, in-8°.......... 7 fr. 50

Chronique géorgienne, texte et traduction, par *Brosset*, 1 vol. in-8°.... 9 fr.

La traduction seule, sans le texte.......... 6 fr.

Chrestomathie chinoise, publiée par *Klaproth*, 1833, in-4°.......... 9 fr.

Éléments de la Langue géorgienne, par *Brosset*, 1 vol. in-8°.......... 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe, publié par *Reinaud* et *de Slane*, 1840, in-4°.......... 24 fr.

Râdjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmir, publiée en sanscrit et traduite en français, par M. *Troyer*, 1840-1852, 3 vol. in-8°.......... 20 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par *Sidi Khalil*; cinquième tirage, 1883, in-8°.......... 6 fr.

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE
3 7531 03575549 6